SPINOZA
ESENCIAL

NADIE, HASTA AHORA, HA DETERMINADO
LO QUE PUEDE UN CUERPO

Introducción y antología por
JUAN PEDRO GARCÍA DEL CAMPO

MONTESINOS / ESENCIAL

SPINOZA
ESENCIAL

NADIE, HASTA AHORA, HA DETERMINADO
LO QUE PUEDE UN CUERPO

Introducción y antología por
JUAN PEDRO GARCÍA DEL CAMPO

MONTESINOS / ESENCIAL

© Juan Pedro García del Campo, 2012

Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural
Diseño Colección: Miguel R. Cabot

ISBN: 978-84-15216-40-7
Depósito legal: B: 28238-2012
Imprime: Publidisa

Para la h y para la n, y también para las demás letras:
para la memoria y la palabra, para pensar/vivir
sin sometimientos.

Sumario

Introducción

Spinoza: una filosofía materialista 11

I. Pensar el mundo: Spinoza el maldito 11

II. La inmanencia (*Deus sive Natura*) 19
1. Aconfesionalidad e inmanencia 19
2. Una (anti)metafísica 22
3. Fisicidad y conocimiento 28

III. La dinámica del conocimiento 32
1. El conocer no precisa fundamentación. El problema del error 33
2. La dinámica de la mente. Imaginación y conocimiento 38

IV. Estrategias del *conatus* 48
1. Los afectos: precariedad y servidumbre 48
2. El poder del entendimiento 52
3. Multitud e individuo compuesto 55
4. Multitud, derecho y democracia 58

Antología de textos

1. *Tratado de la reforma del entendimiento*, parágrafos 1 a 38 65
2. *Ética*, Libro I, hasta la proposición 11 78
3. *Ética*, Libro I, apéndice 89

4. *Ética*, Libro II, hasta la proposición 16 98
5. *Ética*, Libro III, hasta la proposición 9 118
6. *Tratado teológico-político*, prefacio 130
7. *Tratado político*, capítulos 1 y 2 142

Bibliografía 157

Introducción
Spinoza: una filosofía materialista

I. Pensar el mundo: Spinoza el maldito

Todo pensar lo es en unas coordenadas: espaciales y temporales. Nadie piensa en el vacío y, por eso, el pensamiento se ocupa siempre de unos asuntos determinados a los que se enfrenta de una manera concreta. Esa determinada selección de asuntos y ese modo de enfrentarlos marcan una singularidad; una singularidad que, sin embargo, no se origina en la subjetividad del pensador entendida como originalidad fundante.

La filosofía de Spinoza se desarrolla durante el tercer cuarto del siglo XVII en el contexto de las polémicas y conflictos (religiosos, científicos, económicos, organizativos: políticos) que sacuden a la República holandesa de las Provincias Unidas.

La República holandesa de las Provincias Unidas presenta, como consecuencia de los avatares del proceso histórico, unas singularidades de funcionamiento tan específicas que permiten incluso a hablar –en expresión ya consagrada– de una cierta "anomalía" holandesa.

La larga y cruenta guerra en la que las Provincias Unidas conquistan su independencia (desde finales del XVI y durante toda la primera mitad del XVII) se ha desarrollado precisamente en paralelo al proceso de su conversión en el centro de esa misma relación global que está recomponiendo los espacios internacionales de poder e influencia y el desarrollo ciudadano, y la importantísima red de relaciones económicas que los comerciantes holandeses están tejiendo en

prácticamente todo el planeta ha trastocado también la correlación de fuerzas entre las diversas élites que conviven en la naciente República: así, junto a la nobleza territorial (cuya cabeza visible son los sucesivos personajes que se encuentran al frente de la casa de Orange), la burguesía "industrial" y, sobre todo, financiera y comercial ha alcanzado tal importancia económica y política que es capaz de influir de manera decisiva en la orientación de las decisiones organizativas.

Por eso, a pesar de los intentos que los príncipes de la casa de Orange no dejaron de protagonizar para hacerse con el control político, mientras toda Europa se lanza por la senda de la centralización monárquica y del desarrollo de un poder absoluto, las Provincias Unidas se constituyen como una república que, además de excluir la figura de un rey, excluye también la centralización y opta por un desarrollo de corte casi federativo (que, además, permite la formulación de las primeras teorizaciones burguesas de la libertad de comercio y de una política de la libertad individual, en la obra de autores como Bodino, Hugo Grocio o Althusius). Por eso también, mientras en toda Europa los espacios estatales tienden a aglutinar ideológicamente la cohesión y la obediencia a partir de la adopción de una determinada confesión religiosa (poniendo en práctica el nuevo principio: *cujus regio ejus religio*), en Holanda se mantiene –y es el único lugar en Europa en el que sucede– una dificultosa pero abierta libertad religiosa.

Baruch Spinoza nació en Amsterdam en 1632, en el seno de una familia hebrea asentada desde hacía varias décadas en esa ciudad, procedente al parecer de Portugal.

La Comunidad hebrea de Amsterdam se había formado con la presencia de judíos sefarditas procedentes de la península ibérica (en diversas oleadas), recogiendo también judíos askenazíes procedentes de ciudades como Hamburgo y, a partir de 1635, de toda Alemania (como de Polonia-Lituania a partir de 1655). La Comunidad floreció al hilo del desarrollo económico holandés y algunos de sus miembros pudieron incluso participar en 1609 en la creación del Banco de Ams-

terdam (sin duda, la afluencia de capitales que se produjo con la llegada de exiliados judíos a Holanda tuvo una importante incidencia en el curso de la economía ciudadana) y, en todo caso, su prosperidad corrió en paralelo a los avatares históricos que convierten entonces a Holanda en el centro de la Economía-Mundo.

La distinta procedencia de los judíos que se reúnen en Amsterdam (y las distintas tradiciones de práctica religiosa que incorporan) provocó diversas e importantes polémicas en torno a cuestiones de rito y de ortodoxia, pero, además de estas cuestiones, la vida intelectual de la Comunidad se vio pronto atravesada por el mismo tipo de disputas que sacuden el mundo de los gentiles: no sólo porque existen tradiciones hebreas ciertamente heréticas (que discuten la inmortalidad del alma o el carácter de normatividad universal de los principios de la ley de Noé) que perviven y afloran con la "libertad de pensamiento" que se reconoce en la república holandesa, sino también porque algunos de los judíos que llegan a la ciudad desde el resto de Estados europeos conoce –y participa de– las principales líneas de discusión teórico-ideológica que se debaten en el continente, desde el escepticismo hasta el humanismo, pasando por el deísmo difuso e incluso el ateísmo de corte mecanicista.

Con gran escándalo de la Comunidad –y a veces con un importante eco "externo"– en las décadas de 1630 y 1640 se han producido en relación con la Comunidad e incluso en su mismo seno importantes episodios que ponen de manifiesto la presencia de esa misma conflictividad doctrinal y/o interpretativa: así, las polémicas que enfrentaron a los principales representantes de la Comunidad, como el propio Saúl Leví Morteira con el anabaptista Jan Pietersz, que fue expulsado a gritos cuando, entre 1644 y 1645, pretendía encontrar aclaración racional sobre algunos extremos de la Escritura, o el famosísimo "caso" de Uriel da Costa (de origen portugués y activo propagador de la mortalidad del alma, negador de la autoridad interpretativa de los rabinos y defensor de la racionalidad necesaria en la lectura de

los textos sagrados y, también, reivindicador del valor universal de los preceptos noaquitas como legislación superior incluso a la propia Ley de Moisés), cuya perniciosa influencia obligó a Menasseh ben Israel a escribir un tratado defendiendo el principio de la inmortalidad del alma y cuyas sucesivas "excomuniones" y cuya muerte supusieron un escándalo de primer orden.

El joven Spinoza conoció –no podía no conocerlos– aquellos escándalos que debían responder a disidencias bastante extendidas: al parecer, en la escuela Talmud Torá, el propio Spinoza puso a sus maestros en algún aprieto al pedirles la explicación racional de algunos pasajes de la Escritura. Conoció también, no cabe duda, las polémicas teológico-políticas que se produjeron en Holanda: desde 1649 empezó a ocuparse del negocio familiar y, por tanto, a relacionarse también con el mundo de los *goyim*. Y, sobre todo, tenía 18 años cuando en 1650 se produce (en alianza con la Iglesia calvinista) el intento de "golpe de Estado" de Guillermo de Orange, particularmente centrado en la ciudad de Amsterdam. Joven de su tiempo, desde 1652 establece contactos con cristianos de Amsterdam especialmente conocidos por sus posiciones "radicales" a partir del momento en que se acerca a las clases de latín de Franciscus van den Enden (católico y, al parecer, antiguo jesuita que participó en la guerra contra España, en cuya casa se reúnen para recibir una formación humanística de primer orden los hijos de las principales familias de la elite republicana) y, a partir de 1655, tiene también contacto directo con el judío deísta y escéptico Juan de Prado, que por su profesión ha recorrido Europa y es perfecto conocedor de la tradición libertina desarrollada en Francia y –al igual que Uriel da Costa– abierto defensor de la racionalidad frente a la ortodoxia y detractor de la Ley Oral en defensa de una legislación moral y política universalista que viene a poner en cuestión la necesidad "mediadora" de la Ley de Moisés y de la ortodoxia rabínica.

Independientemente de polémicas estériles sobre el origen de la suya, es claro que Baruch Spinoza conoció las principales heterodo-

xias de su tiempo y que desde su juventud se movió en unos ámbitos en los que los conflictos abiertos en materia ideológica, teológica y política formaban parte de la normalidad. Un tiempo convulso. Y en él tomó partido.

Sin que podamos determinar exactamente los motivos, en 1656 Spinoza fue apartado expresamente de la Comunidad con la más grave de las fórmulas de *herem* (de "excomunión", podría traducirse) existentes: con apenas 24 años, por tanto, la Comunidad judía de Amsterdam le identifica como uno de los más peligrosos –y sin duda los hay en el mismo periodo: abandonos de la observancia de la Ley y conversiones al cristianismo están perfectamente documentados– propagadores de la heterodoxia: una heterodoxia que Spinoza no oculta. Algún testimonio afirma que las autoridades rabínicas le habrían sugerido mantener sus disidencias sin castigo (incluso, quizá alguna pensión) a cambio de que las mantuviera en el ámbito privado… sin obtener del joven disidente la respuesta buscada. Más aún: en alguna de sus biografías se especula con la posibilidad de que llegase incluso a escribir una "Apología para justificar su salida de la Sinagoga". El *herem* parece, en todo caso, no preocuparle en absoluto ni, mucho menos, sumirle en la depresión que acabara llevando a Uriel da Costa al suicidio. Se trata de algo impensable si se leen las reconvenciones que incluye la fórmula utilizada (sobre todo porque impide al resto de los judíos tener relación con el anatematizado), pero parece como si, después del *herem*, Spinoza –incluso, durante un tiempo, en relación con el negocio familiar– hubiera continuado desarrollando su vida con total normalidad: persistencia en la heterodoxia misma.

Así, mantiene sus contactos con los heterodoxos del ámbito judío (algunos "espías" de la Inquisición española declaran haberlo visto en Amsterdam en compañía de Juan de Prado y compartiendo con él actitud y opiniones: los señalan por "*aber dado en ateístas*", por buscar la mejor religión para profesarla, por negar la inmortalidad del

alma y por considerar falsa la Ley judaica) y profundiza sus relaciones con los heterodoxos del universo cristiano: hace estable su presencia en la casa de Van den Enden y comparte reuniones con los anabaptistas más activos (como, al parecer, Jan Pietersz o el doctor Galenus) y asiste a las discusiones de los grupos de "colegiantes": un "círculo" de amistades y complicidades, de sintonías y de radicalismo (religioso y político) al que permaneció unido, incluso en la distancia física, hasta su muerte en 1677.

En lo vital y en lo teórico, una apuesta contra los sometimientos confesionales, por la racionalidad y el valor del conocimiento; una apuesta que se extiende (¿o que deriva de ellas?) a las consecuencias políticas del rechazo de los Absolutos.

Toda la obra de Spinoza –pese a las diferencias que se evidencian en la simple lectura de sus distintos textos– está atravesada por esa afirmación de la libertad y, en consecuencia, por el rechazo activo (incluso militante) tanto de los Absolutos como de sus mediaciones. Toda su obra: desde los escritos iniciales (el *Breve tratado* y el *Tratado de la reforma del entendimiento*, ya entre 1660 y 1661: una época en la que nuevamente arrecia –en la forma de una disputa religiosa– la disputa política y organizativa entre las diferentes élites de la República) hasta las últimas líneas que escribiera: tanto en los *Principios de la filosofía de Descartes* (1663: el único texto suyo que publicó en vida –seguido por unas reflexiones que llamó *Pensamientos metafísicos*– firmado con su propio nombre), como en el *Tratado teológico-político* (1670), en la *Ética* (empezada en la década de los años 60 pero terminada en 1675) o en el inconcluso (por fallecimiento en 1677) *Tratado político*.

Desde sus primeros escritos, pues, la obra de Spinoza responde a la intención expresa de intervenir en las disputas de su tiempo y, de entrada, se adentra en la crítica de la primacía de lo confesional.

Antes de hacer estable la relación con la escuela de Van den Enden, el joven Spinoza había chocado ya de forma más o menos abierta con

las enseñanzas rabínicas. Los biógrafos de Spinoza, así, señalan que para intentar resolver por su cuenta las incongruencias que encontraba en sus doctrinas, ya en la década de 1650 se había dedicado a la lectura de los grandes filósofos hebreos y de algunas de las principales intervenciones filosóficas desarrolladas en el Renacimiento: Ibn Ezra, Maimónides, Gerson, Crescas, pero también León Hebreo o Giordano Bruno. Con ese bagaje teórico y conceptual, que incorpora concepciones de origen neoplatónico e incluso derivaciones claramente místicas (cosa no del todo extraña si atendemos al importantísimo filón místico que se desarrolla como elemento fundamental de algunas de las investigaciones "científicas" del siglo XVI e incluso del XVII), en los primeros escritos de Spinoza vemos cómo se acomete un primer intento de puesta al margen de los supuestos confesionales. Así, frente a la superstición y su influencia práctica, con la pretensión explícita de "construir una sociedad tal como se requiere", planifica la realización de una "reforma del entendimiento" en un escrito que tendría precisamente ese título (la redacción de este *Tratado de la reforma del entendimiento* –en adelante *TRE*– fue interrumpida en 1660) y en el que aborda por primera vez una problemática, la del conocimiento –cuyo análisis desarrollaremos más adelante–, y se adentra en la redacción de un tratado (el *Breve tratado sobre Dios, el alma y su felicidad* –en adelante *BT*–, escrito en neerlandés: cosa que, en sí misma, supone un claro índice de la intensidad de las relaciones que en ese tiempo mantiene con los grupos del radicalismo cristiano) que, desde un deísmo de corte casi panteísta (al estilo bruniano) presenta por primera vez (y será ésta, aunque con resultados diferentes tanto en la forma como en el fondo, una de las cuestiones que se presentan de manera recurrente –y no por casualidad– a lo largo de su obra) una apuesta por la negación de la trascendencia y por la afirmación de la inmanencia absoluta.

En lo personal, a partir de 1660, Spinoza se aleja –incluso físicamente– de la Comunidad hebrea y traslada su residencia, primero,

a Rijnsburg y después a los alrededores de La Haya, cerca de los ámbitos en los que se desarrolla buena parte de la vida intelectual y política holandesa, y lleva desde entonces una vida tranquila y alejada de las polémicas: "ateo virtuoso" –según la fórmula que la tradición nos ha transmitido–, pasa su vida dedicado al pulido de lentes, a la escritura de sus diversos textos y, en los ratos libres, a contemplar las leyes de la naturaleza en acción: alguno de sus biógrafos se hace eco de la fruición con la que, al parecer, entretenía sus horas contemplando cómo una mosca era atrapada en una tela de araña.

Y sin embargo, diversas referencias sin confirmación documental le sitúan en las cercanías del poder como consejero, incluso, de Jan de Witt. También –en una circunstancia extraña y poco aclarada– visitando el cuartel general del gran Condé en medio de la invasión francesa. Poco conocemos de esas relaciones y esas actividades (precaución –"*caute*"– fue el lema que Spinoza impuso a sus intervenciones e incluso a la divulgación de sus obras), salvo que sin apenas haber publicado obras con su nombre (sólo los *Principios de la filosofía de Descartes*, en 1663), era conocido por todos los intelectuales europeos y refutado por personalidades ligadas a los más diversos marcos confesionales.

Sabemos que, cuando finalmente los hermanos de Witt fueron asesinados y la casa de Orange se hizo con el control de la República, salió a las calles, al parecer indignado, para fijar en los muros un manifiesto de protesta que hablaba de los *ultimi barbarorum* que acababan con la libertad e imponían la barbarie. Sabemos también que murió en 1677 en la habitación en la que pasó sus últimos años, acompañado por su médico personal, uno de los amigos colegiantes de su juventud.

Pero sabemos, sobre todo, que su obra fue –ya en vida– uno de los más polémicos e influyentes proyectos de rebeldía, un rechazo de todas las formas de trascendencia (confesional o metafísica) y una reivindicación absoluta de la inmanencia.

Afirmación de la inmanencia. Por esta cuestión –y por sus distintas materializaciones en la obra de Spinoza– empezaremos.

II. La inmanencia (*Deus sive Natura*)

1. Aconfesionalidad e inmanencia

El *Breve tratado* de Spinoza tiene que ser entendido en el contexto de las polémicas racionalizadoras de la religión que se han desarrollado en el pensamiento europeo y que también en los mismos años han sido abordadas por algunos de los miembros del "círculo" spinoziano. Hay que tener en cuenta que, en 1660, Pieter de la Court, consejero de Jan de Witt, ha escrito su importantísimo *Balanza política*, en defensa del republicanismo nuevamente atacado por la ofensiva calvinista-orangista (propiciada por el descontento generado tras la conquista portuguesa de algunos territorios que pertenecían a la República), y que también en lo puramente ideológico-interpretativo se han producido en esos años intervenciones importantísimas: desde una edición neerlandesa, en 1658, del Nuevo Testamento con anotaciones de corte claramente sociniano o, ese mismo año, del panfleto antirreligioso *Theophrastus redivivus*. También Peter Balling escribe *La luz sobre el candelabro*, que será publicado en 1662, reivindicando la libertad religiosa y una racionalidad entendida a la vez como espíritu del Dios de la tradición y como "luz natural", y el propio Van den Enden escribe (verá la luz en 1665) un tratado sobre las instituciones políticas donde defiende al tiempo un igualitarismo y un anticlericalismo radicales.

En el *Breve tratado*, como en buena parte de esas obras, se construye una visión casi mística del mundo que entiende que hay una unidad esencial de todo lo real y, así, una identidad entre Dios y la Natura-

leza que es presentada, recuperando el brunianismo, en términos de "expresión" de lo Naturante (Dios) en lo Naturado (Naturaleza).

La lectura del texto muestra una vigorosa apuesta de Spinoza por la fisicidad del Ser (por su corporalidad incluso), de manera que el Mundo, la Naturaleza, es presentado como productividad absoluta y como infinitud absolutamente activa. Así, dice Spinoza, "la Naturaleza se compone de infinitos atributos cada uno de los cuales es perfecto en su género" (*BT*, I, cap. 2, 12) y, como ha definido a Dios (*BT*, I, cap. 2, 1) como "un Ser del que todo o infinitos atributos es afirmado, atributos de los cuales cada uno es, en su género, infinitamente perfecto", concluye que, dado que ambas definiciones concuerdan perfectamente, ambas realidades son una y la misma cosa: Dios y la Naturaleza comparten la misma definición y, en rigor nominalista, son lo mismo. Por ello no hay, no puede haber, ni creación ni salto ontológico entre Dios y el Mundo y, en consecuencia, las concepciones confesionales y las concepciones teológicas sólo pueden ser fruto de una ignorancia ingenua o de una superstición culpable.

Veremos reaparecer en la obra posterior de Spinoza (en la *Ética*, concretamente) esa "identificación" con la presencia efectiva de la expresión *Deus sive Natura* (Dios o la Naturaleza) que suele identificarse como una de las afirmaciones programáticas del pensamiento spinoziano. Sin embargo, en el *Breve tratado* esa "identidad" sólo en parte tiene el mismo contenido y las mismas consecuencias que en la obra posterior de nuestro autor. Efectivamente, tenemos en el *Breve tratado* –como tendremos en la *Ética*– una negación expresa de la trascendencia (una apuesta por la inmanencia de lo real), pero prendida en el aliento y, en gran medida, en el lenguaje místico del panteísmo renacentista: un "panteísmo" (que no suprime *toda* diferencia ontológica, como señalaremos inmediatamente) que, pese a la pervivencia de algunas expresiones que lo recuerdan, deja de tener lugar en sus obras posteriores. En el *Breve tratado*, pese a la identidad aludida –en

cuya virtud habría que dejar de pensarlo como Dios-personal para entenderlo como "totalidad" de la Naturaleza–, Dios sigue siendo presentado, en la misma definición que citábamos, como un Ser (en la *Ética* será una substancia) que, además, es afirmado como la "causa" que "genera" las cosas singulares.

Se trata, en todo caso, de una presentación preliminar y transitoria de lo que será la opción spinoziana… y en su redacción se percibe la tensión interna que busca conjurar la apariencia contradictoria: Spinoza parte del misticismo panteísta (que, sin duda, ha tomado de sus lecturas filosóficas previas) y, al mismo tiempo, busca la manera de introducir un nuevo lenguaje (utilizando, en un sentido abiertamente ontológico –y en nada cartesiano, por otra parte– las nociones cartesianas de substancia y modo) y de darle una articulación que rompa con las pregnancias de la metafísica más tradicional. El resultado es paradójico: por un lado, Dios es causa efectiva del mundo (la totalidad de lo real –y no tanto las cosas singulares– es articulación y productividad) y, por otro, se mantiene la voluntad de negar su trascen- dencia; así, Spinoza se ve obligado a recurrir a la noción de emanación y a afirmar que Dios es causa del mundo, pero causa emanativa e inmanente. Utilizando entonces, como si fueran compatibles, las concepciones neoplatónicas y el lenguaje cartesiano, dibuja una ontología que se apoya en la gradación del ser: Dios es Naturaleza Naturante y causa de la Naturaleza Naturada Universal (todos los modos que dependen y "proceden" inmediatamente de Dios: el movimiento en la materia y el entendimiento en la cosa pensante), de la que a su vez "procede" la Naturaleza Naturada Particular, es decir, todas las cosas particulares que "son causadas" por los modos universales.

2. Una (anti)metafísica

Pero si el *Breve tratado* termina construyendo una metafísica panteísta, la obra posterior de Spinoza (aunque muchas veces –por influencia de las lecturas en clave deísta que se hicieron de su obra desde finales del XVII, sobre todo a partir del famoso *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle– no se haya visto con claridad) abandona abiertamente esa posibilidad y, más aún, se constituye como una auténtica antimetafísica: una completa desfundamentación de todo –de cualquier– pensamiento metafísico.

Aunque en los *Principios de la filosofía de Descartes* y en los *Pensamientos metafísicos*, de 1663, hay elementos importantes para rastrear la génesis de esa antimetafísica, es en la *Ética*, que Spinoza termina en 1675 pero cuya composición ha pasado por diversas etapas –una fundamental en la que Spinoza detiene la redacción para ocuparse de la del *Tratado teológico-político*– a lo largo de más de doce años, donde la encontramos desarrollada en sentido pleno.

Sucede que, manteniendo la apuesta contra la trascendencia, la manera en que Spinoza se enfrenta a la cuestión de la metafísica en su obra madura no depende ya temáticamente tanto de la polémica anticonfesional cuanto de su entrada en el "campo de batalla" por el que transita la filosofía de su tiempo: Spinoza ha descubierto que la cuestión fundamental que se ventila no atañe a lo religioso-confesional sino a lo teológico-político (digamos así algo que se aclarará mejor en lo que sigue) y, así, a las formas de mirar y dar cuenta del mundo (siendo lo religioso-confesional un aspecto muy secundario de ese asunto); Spinoza, pues, parece haberse encontrado con los verdaderos enemigos a batir, más allá de las limitadas discusiones teológicas de los círculos colegiantes: Descartes en el horizonte.

La metafísica es –valga la simplificación– el discurso de los Absolutos: de la afirmación de ideas, esencias o verdades inmutables desde las que pensar el mundo o a las que ajustar la actuación. Desde

el siglo XIV, el desarrollo de la investigación científico-técnica había terminado por hacer evidente la inutilidad de las nociones de la metafísica-teológica para entender la realidad y, más aún, la profunda inoperancia de las discusiones metafísicas.

Sin embargo –ya lo hemos apuntado– las necesidades estructurales que imponen como una necesidad el restablecimiento del Orden (de un Orden que sea inmutable e indiscutible, que ponga freno a la libre interpretación y a los peligros que de ella se derivan) terminan imponiendo la exigencia de una fundamentación, incluso, de una actividad científica que nunca debe poner en cuestión la verdad eterna que encarna la Escritura y sus interpretaciones doctrinales. Y precisamente para dar satisfacción a esa exigencia, Descartes se ha planteado la cuestión de la fundamentación del saber y ha elaborado una –nueva– metafísica. Una metafísica que se presenta como garante "*ex machina*" de la validez de la ciencia (que de otro modo permanecería necesariamente "dudosa"); una metafísica que tiene como objeto fundamental la demostración de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma; una metafísica que a partir de esas demostraciones se conforma en una articulación conceptual que habla de *Substancias* (tres: Dios, la Extensión y el Pensamiento, aunque estas últimas sólo en sentido análogo) y de *modos*.

Pues bien, en la *Ética* de Spinoza, en primer lugar, desaparece todo rastro de la emanación presente en el *Breve tratado*: ni los modos "proceden" unos de otros ni hay más utilización de las nociones de Naturaleza Naturante y Naturaleza Naturada que la que sirve para decir (*Ética*, I, 31) que el entendimiento, la voluntad, el deseo o el amor, deben ser referidos a la segunda y, por tanto, no se puede atribuir a Dios ni voluntad ni entendimiento. Desaparece también toda referencia a la gradación del Ser, a la causación desde Dios (Spinoza dice, en su lugar, que de la naturaleza divina *se siguen* infinitas cosas… como de la definición del triángulo *se sigue* que sus ángulos suman dos ángulos rectos), se afirma que la causa de una cosa singular siem-

pre es una cosa singular (que a su vez es causada por otra cosa singular causada por otra… "y así hasta el infinito", *Ética*, I, 16, corolario 3) y desaparece incluso la noción de "criatura", que ya sonaba fuera de sitio en el *Breve tratado*.

En la *Ética*, además, se toma nota, plenamente, del sentido que Descartes ha dado a las nociones (heredadas, también por él, de la tradición escolástica) de substancia, atributo y modo… para torsionarlo de tal forma que, de manera evidente para cualquier lector de Descartes, el edificio teórico construido en la metafísica cartesiana se desmorona desde sus cimientos.

En el libro I de la *Ética* (cuyo título es "*De Deo*" –acerca de Dios–) Spinoza establece la trabazón de una compleja red conceptual que se apropia de las nociones y los razonamientos propios del cartesianismo para ponerlos a trabajar en su contra. Así, Dios (la Substancia infinita de Descartes) es presentado como "*ens realissimum*" y absolutamente infinito, esto es, como una substancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita (definición 6), lo que podría parecer una puerta abierta tanto a una recuperación del supuesto "personal" de las religiones confesionales como a la reintroducción del esquema que piensa el mundo como emanación de un Ser-Uno. Sin embargo, las definiciones de substancia y atributo (definiciones 3 y 4, respectivamente) han bloqueado por adelantado esa posible derivación al establecer que una substancia es aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, *aquello cuyo concepto no precisa del concepto de otra cosa para ser formado* y que un atributo es aquello que el entendimiento *percibe* de una substancia como constitutivo de su esencia (los subrayados son nuestros): un giro evidente hacia la consideración cognoscitiva de esos conceptos –que modula en un sentido muy importante su consideración "ontometafísica"– y que se subraya aún más cuando advertimos que en la definición 5 se establece que los modos son afecciones de la substancia: que son en ella y son *concebidos* por ella. La ambigüedad (una

ambigüedad que alcanza quizá su punto culminante entre las proposiciones 28 y 30), en todo caso, permite jugar –sin salir de él y, por tanto, sin colocarse "fuera de juego"– en el campo del cartesianismo (haciendo así más efectiva la virtualidad crítica de la nueva arquitectura conceptual) y estalla por completo cuando, frente a Descartes, y restableciendo la unicidad de la propia definición propuesta, Spinoza deduce (el "orden geométrico" de la *Ética* lo permite) que sólo hay una substancia, que de sus infinitos atributos sólo conocemos dos, la Extensión y el Pensamiento, y que, además, las cosas singulares tienen que ser pensadas (no pueden ser pensadas/concebidas/conocidas de otro modo) como modos de la substancia única: como modos de la Extensión y/o como modos del Pensamiento.

A partir de las definiciones que inauguran la *Ética*, la extensión y el pensamiento no pueden entenderse ni como substancias ni como creadas, sino, necesariamente, como constitutivos de la esencia divina: dos de sus infinitos atributos. Además, las nociones de substancia, atributo y modo no consagran la distinción Dios-criaturas, sino que la hacen imposible, no avalan –sino que la hacen imposible– una consideración "personal" de la divinidad; suprimen la trascendencia, toda trascendencia, ya sea de Dios respecto del mundo ya del Ser respecto de las cosas singulares. No sólo porque se haya considerado que la extensión (lo material, pues) es un atributo de Dios: la definición de Dios equivale a identificarlo con *la totalidad de lo real* (y de ahí la presencia, en el prefacio del libro IV, de la fórmula *Deus sive Natura*), una "totalidad de lo real" que es y es concebida por sí misma sin que se le pueda asignar causa alguna que le sea ajena o trascendente (Dios es causa inmanente pero no transitiva, dice la proposición 18 del libro I), una "totalidad" que no es mero agregado o suma de partes sino productividad infinita y, así, infinita interconexión en/de la inmanencia. Una presentación desde la que además queda abierta la posibilidad (que Spinoza reivindicará expresamente en varios pasajes de su obra) de una explicación "científica" (en clave,

pues, "mecanicista" o, si se quiere, "geométrica") de todo cuanto en la naturaleza acontece porque todo, absolutamente todo cuanto acontece, está determinado a acontecer en función del movimiento inmanente de la totalidad de lo real.

Spinoza, así, frente a la metafísica de la distinción, de la jerarquía, de la creación o del "papirotazo" inicial con el que Descartes simboliza en clave trascendente la intervención divina en la generación y conservación del Orden del mundo, establece una metafísica de la inmanencia, una metafísica sin jerarquía y sin mediaciones. Una metafísica de la que incluso es excluida toda consideración de un Orden que no sea aquél en que podemos imaginar más fácilmente las cosas al representárnoslas mediante los sentidos.

Así lo indica el apéndice al libro I en un fragmento que –con una pasmosa y sorprendente naturalidad expositiva– supone por sí sólo el desfondamiento completo de todos los Absolutos que dan por buenos la teología o la metafísica: las nociones con las que intentan explicar la naturaleza de las cosas, tales como "Bien, Mal, Orden, Confusión, Calor, Frío, Belleza y Fealdad", proceden todas de un prejuicio antropocéntrico en virtud del cual los hombres suelen tomar por realidades las afecciones de su imaginación; "todas las nociones por las que suele el vulgo explicar la naturaleza son sólo modos de imaginar, y no explican la naturaleza de cosa alguna sino sólo la contextura de la imaginación". Spinoza establece, pues, una metafísica de la que están excluidos todos los elementos que hacen de la metafísica un pensamiento de los Absolutos: una auténtica antimetafísica.

Porque, ciertamente, de la consideración de Dios como substancia única en la que todas las cosas son, se deduce necesariamente (proposición 29 del libro I) que en la naturaleza no hay nada contingente y que todo está determinado a existir y obrar de cierta manera en virtud de la necesidad de la naturaleza divina: todo, también el ser humano. Y por ello mismo deben excluirse como absurdos –y como fuente de superstición– todas las afirmaciones que supongan la cen-

tralidad o la singularidad de lo humano, el libre albedrío y las diversas formas de "antropomorfización" de la naturaleza, tales como la consideración de un Dios personal (que –como el hombre– estuviera dotado de voluntad y de entendimiento) o la aceptación de las exposiciones teleológicas (que suponen que la naturaleza actúa, como los hombres mismos, con vistas a un fin). Supersticiones, todas ellas, que sirven de sustento a la ignorancia de los teólogos –y a la eficacia práctica de sus prédicas– y que impiden el conocimiento del verdadero funcionamiento del mundo. Inmanencia y eficacia productiva de la totalidad de lo real en cuya virtud, además, "nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto" (proposición 36): una manera de exponer las cosas que deja sentada también la eficacia productiva (la potencia) de las cosas singulares cuya interconexión inmanente articula precisamente la totalidad de lo real.

Una antimetafísica que, por eso mismo, abre la posibilidad de pensar la potencia productiva (el *conatus*, dirá Spinoza… y a ello nos referiremos más adelante) como esencia de las cosas singulares: una potencia activa que genera efectos y, al hacerlo, transforma el mundo y que, al mismo tiempo, no puede pensarse como actuación desde una voluntad libre por cuanto está determinada por la red de interconexiones causales que ligan a cada cosa singular con la totalidad misma.

Un discurso que permite, desde la apertura del libro II de la *Ética*, dejar incluso de utilizar los conceptos que articularon en el libro I la arquitectónica conceptual de esa "maquinaria de guerra en la batalla filosófica" que es el spinozismo, y empezar a hablar de cuerpos, ideas, cosas singulares, servidumbre, composición de potencias y posibilidades de liberación.

Una antimetafísica que, señalando y excluyendo los prejuicios, puede adentrarse por los caminos de la explicación, sin establecer campos (como serían los de la actuación humana… y esto es algo fundamental cuando se está escribiendo un libro cuyo título es, preci-

samente, *Ética*) que quedarían al margen de la posibilidad efectiva de conocimiento o que debieran ser explicados desde el supuesto de una singularidad o una voluntad libre en cuya virtud fueran distintos del resto de la naturaleza y no se sometieran a sus leyes inmanentes de funcionamiento. Es por eso muy importante que en varios lugares de la propia *Ética* (y también en los tratados políticos) Spinoza insista en que, siendo la naturaleza la misma en todas partes, son siempre las mismas las leyes y reglas por las que todo sucede y uno y el mismo ha de ser el camino que debe utilizarse para la explicación de cualquier tipo de objeto… y en ese sentido hay que entender expresiones –como aquella del prefacio del libro III, pero es sólo uno de los muchos lugares en los que viene a decir lo mismo– en las que se establece la necesidad de considerar "los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos". Una antimetafísica, pues, que yendo mucho más allá del inmanentismo ontológico, adoptado en la polémica anticonfesional desde sus primeros escritos, es también apuesta explícita por el conocimiento y por la inmanencia explicativa: por el materialismo.

3. Fisicidad y conocimiento

La mirada desde el plano de la substancia abre una perspectiva (enfrentada también al cartesianismo físico) desde la que entender –y hacerlo de una manera singular– que hay una interconexión necesaria de la totalidad de lo real y que esa interconexión se establece como red compleja y multidireccional de causas.

Es éste un aspecto fundamental en la obra de Spinoza: la apuesta por la inmanencia no es sólo desmantelamiento de los ensueños confesionales, sino que, además de comportar una total inmanencia ontológica (de manera que la totalidad de lo real se considera articulada en una tupida red intercausal en la que todo se relaciona con todo y

en la que no hay espacios de trascendencia –ni conceptual ni normativa–), supone también el afincamiento en una inmanencia explicativa que excluye cualquier "salto mortal" argumentativo y que exige la explicación de todo lo real a partir de unos mismos principios que, por si fuera poco, vienen entendidos desde la primacía material de los movimientos y de las composiciones "físicas": el modelo de la fisicidad se extiende a la totalidad de lo real y permite entenderla en clave materialista.

A partir de la correspondencia que entabla con Oldenburg en 1661, Spinoza se había visto conminado a intervenir en las polémicas científicas de su tiempo y, en ese sentido, a manifestar su opinión sobre las derivaciones y los errores de la física cartesiana. Es cierto que en 1663, en los *Principios de la filosofía de Descartes* (una obra que surge de unas clases que Spinoza había dado a un estudiante de nombre Casearius para explicarle los *Principios de la filosofía* de Descartes, demostrados según el orden geométrico), nuestro autor, pese a señalar –encargando a L. Meyer que lo escriba así en el prefacio– los motivos de un distanciamiento preciso respecto de los puntos fundamentales de la metafísica cartesiana, reivindica el valor del "cartesianismo científico" frente a los ataques que los teólogos lanzan contra el proceder de la nueva ciencia. Sin embargo, sería erróneo suponer que Spinoza acepta sin más consideración la explicación del universo físico que encontramos en la obra de Descartes. Son varios los lugares en los que podemos leer una toma de distancia respecto de la física cartesiana, pero –por hacer referencia a uno de los más claros–, basta leer la correspondencia de Spinoza para encontrar de manera expresa la clave de la cuestión. Citamos la carta 81, dirigida a Tschirnhaus: la concepción cartesiana de la extensión como "mole en reposo" no permite concebirla correctamente y no sirve siquiera para demostrar la existencia de los cuerpos.

En realidad, Spinoza –a diferencia de otros autores de su tiempo– no elabora una investigación específica para el estudio de la física;

apenas dedica a esas cuestiones unas pocas páginas en el libro II de la *Ética* (un libro, por lo demás, fundamental por muchos motivos) y, además, dispuestas de tal manera que parecen incluso escapar al "orden geométrico" en el que está escrita casi toda la obra: un conjunto de axiomas, lemas, definiciones y postulados situados después de la proposición 13, en cuyo escolio se ha establecido una singular relación entre las "capacidades" del cuerpo y la posibilidad efectiva de conocer: "cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar y padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su mente que las demás para percibir muchas cosas a la vez; y cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su mente para entender distintamente" (una cuestión a la que volveremos más adelante).

La mirada desde el plano de la substancia, tal como ha sido elaborada en el libro I, decíamos, abre una perspectiva que la física cartesiana no puede recorrer; en primer lugar, porque la definición de substancia excluye que lo sean la extensión y el pensamiento (de manera que las proposiciones 1 y 2 del libro II establecerán que el pensamiento y la extensión son atributos de Dios); en segundo término, porque si la extensión y el pensamiento son atributos de Dios, si son percibidos por el entendimiento como constitutivos de la esencia divina…, no es porque su ser-atributos derive de alguna consideración de la substancia, sino porque no percibimos otra cosa que cuerpos y pensamientos y porque, en consecuencia, los pensamientos singulares y los cuerpos son modos que expresan la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera.

Si consideramos la extensión como una substancia –como hace Descartes– sólo podremos entender los cuerpos como "modos" de la substancia corpórea. Spinoza señala (definición 1 del libro II) que los cuerpos son modos: expresan de cierta y determinada manera la esencia de Dios (la totalidad de lo real) en cuanto se la considera

como cosa extensa, pero establece un ámbito discursivo plenamente diferenciado del de la conceptualidad metafísica (ésa que habla de modos, atributos y substancias) en el que precisamente pueden considerarse los cuerpos como cosas singulares que se mueven y –expresando la potencia de Dios– generan efectos plenamente reales que pueden ser estudiados y entendidos. Citamos un pasaje que llama la atención en el escolio de la proposición 15 del libro I, y que difícilmente puede ser entendido sin tener en cuenta la diferencia entre ambos planos del análisis: "…la materia es la misma en todo lugar, y en ella no se distinguen partes, sino en cuanto la concebimos como afectada de diversos modos, por lo que entre sus partes hay sólo distinción modal, y no real. Por ejemplo, concebimos que el agua, en cuanto es agua, se divide, y que sus partes se separan unas de otras; pero no en cuanto que es substancia corpórea, pues en cuanto tal ni se separa ni se divide. Además el agua, en cuanto agua, se genera y se corrompe, pero en cuanto substancia no se genera ni se corrompe".

La mirada spinoziana a la substancia, su especificidad, la fijación conceptual que realiza sobre la terminología metafísica –y es algo que sólo resulta paradójico si permanecemos prendidos del supuesto metafísico o de su consideración como un momento fundante– permite, precisamente, frente a Descartes, establecer un ámbito en el que el agua es agua, en el que se genera y se corrompe… y en el que podemos entender los mecanismos por los que esa generación y esa corrupción se efectúan y se explican.

Así, frente a una física puramente geométrica en la que las cosas sólo se entienden como modos de la extensión y en la que el movimiento y la actuación de los cuerpos sólo puede entenderse a partir del papirotazo divino que pone todo en movimiento, Spinoza puede recuperar una física en la que el mecanicismo no es sólo sometimiento a una causalidad legaliforme, sino actuación y generación de efectos: puede recuperar, vale decir, el filón materialista que se formulara por primera vez en el atomismo clásico.

Del mismo modo que en Demócrito se partía del movimiento de los átomos como una característica propia que no exige causa trascendente sino que constituye lo más propio de su esencia, Spinoza afirma (y lo hace fijándolo como un axioma) que los cuerpos se mueven o están en reposo (sin que sea preciso establecer para ello una causa… que sólo sería necesaria para explicar el cambio de estado) y que cuentan con una cierta "cantidad de movimiento" y se mueven unos a una velocidad y otros a otra (ya más rápidamente, ya más lento). Y dice más: al moverse, los cuerpos chocan; y al chocar, se rechazan o se componen unos con otros (se *afectan* unos a otros, por usar una expresión que utilizaremos más adelante); y al componerse o separarse generan una tupida red de movimientos (movimientos "mecánicos" en el más auténtico y menos habitual de los sentidos: no lineales o unidireccionales sino multidireccionales y polifacéticos; afecciones múltiples y recíprocas) que, de manera totalmente inmanente, componen la "faz de todo el universo".

Todo el universo, entonces, es pensable desde la consideración inmanente de esa fisicidad constituyente que deriva del movimiento de los cuerpos. Y la discursividad metafísica trabajada en el libro I no hace otra cosa, por tanto, que impedir la reducción de la fisicidad a una consideración metafísica fundante del ser y de su conocimiento.

III. La dinámica del conocimiento

El libro II de la *Ética*, dejando paulatinamente a un lado la tematización estrictamente metafísica que en el libro I se había desplegado como "maquinaria de guerra" contra la metafísica confesional y contra la metafísica cartesiana, abre el campo del análisis para dar cabida a una mirada a la totalidad de lo real a partir del modelo inmanente

de la composición "física" de los cuerpos en el sentido que hemos señalado.

Lo hace apuntando en la dirección del desarrollo de la física, pero, como decíamos, sin adentrarse definitivamente en esa disciplina: lo suficiente para dejar marcado el terreno, fijándolo desde la primacía constituyente de la corporalidad, y para, desde ella, abordar la cuestión a la que de manera específica dedica el análisis. Así, después del "excurso físico" formado por axiomas, definiciones y lemas, Spinoza centra la cuestión con un conjunto de "postulados" cuya función es, precisamente, situar en la perspectiva *compositiva* lo que tiene que ver con el cuerpo humano. Y es desde esa consideración del cuerpo humano como Spinoza aborda la cuestión del conocimiento o, más propiamente, de la dinámica del conocimiento (de su funcionamiento y de sus efectos); justamente por eso el libro II se dedica, tal como señala su título, a explicar cuál es la naturaleza y el origen de la mente: un recorrido en el que desarrollará algunas intuiciones fundamentales que están ya presentes en sus escritos de 1661 pero en el que también encontrará un nuevo modo de mirar la cuestión del conocimiento en relación con la problemática del error –y desbordarla–, al que es necesario prestar la atención suficiente.

1. El conocer no precisa fundamentación. El problema del error

En el prefacio que Lodewijk Meyer escribió para la edición de los *Principios de la filosofía de Descartes*, siguiendo instrucciones precisas del propio Spinoza, se hacía ya explícito el desacuerdo de nuestro autor con algunos elementos centrales de la concepción de Descartes.

Si Descartes había adoptado como propio el problema de la fundamentación del conocimiento (el problema, esto es, de "garantizar" la validez del conocimiento científico: un problema puesto en primer plano por la exigencia contrarreformista de ajustar la nueva ciencia

a la primacía de lo confesional) y había concluido que sólo la existencia y la bondad de Dios garantizan el valor real del saber alcanzado en el trabajo científico, Meyer/Spinoza (como hicieran ya otros autores desde las *Objeciones* que escribieron para las *Meditaciones metafísicas* de Descartes) venían a insistir en la artificiosidad de semejante perspectiva y realizaban una auténtica reivindicación del valor del conocimiento y de la ciencia; no tanto abordando expresamente la exposición "técnica" que Descartes realiza al respecto, pero sí rechazando los elementos que en Descartes apuntan en la dirección confesional: por un lado, negando que haya cosas que superen la capacidad humana de conocer; por otro, negando que la voluntad sea distinta del entendimiento y que sea libre (rechazando, pues, el sustento de la explicación cartesiana del error), negando que la substancia pensante constituya la esencia del alma humana y, más aún, afirmando que la mente o alma humana no es otra cosa que "el pensamiento determinado por las ideas".

En la *Ética* se abordan también estas cuestiones y se explica punto por punto lo que Spinoza tiene que decir sobre cada una de ellas; en primer lugar, porque se da carta de naturaleza definitiva a la "reducción" del "alma" a "mente" –con todo lo que eso trae aparejado– y, en segundo término, porque se parte del rechazo total, de la exclusión absoluta, del planteamiento mismo de la problemática de la fundamentación del saber: y Spinoza lo hace de la forma más expeditiva y directa posible, afirmándolo como una verdad axiomática (el mismo procedimiento, por tanto, que sirve para considerar a los cuerpos como dotados de movimiento). Así, en el axioma 2 del libro II leemos una de las frases más citadas de Spinoza, una afirmación clara y simple: "*homo cogitat*"; el hombre piensa; el hombre conoce. Y encontramos la misma reivindicación del conocimiento en otros pasajes de la *Ética*: "quien tiene una idea verdadera sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar de la verdad de eso que conoce" (libro II, proposición 43).

Pues bien, desde prácticamente sus primeros escritos, encontramos en Spinoza este rechazo del problema de la fundamentación. En el *TRE* (que debió escribirse en 1661 y que Spinoza abandonó dejándolo inacabado) se afirma también de manera clara y potente: "*habemus enim ideam veram*", tenemos, ciertamente, una idea verdadera.

En el *TRE*, además, desde esa afirmación se aborda la problemática del error (que, en la práctica, es identificado con la superstición) y –tal como señala el título de la obra– de su superación: de la reforma del entendimiento.

Reformar el entendimiento es, para Spinoza, en 1661, el primer paso para emprender la tarea de construir una sociedad "tal como cabría desear". Y esa reforma del entendimiento debe pasar por la utilización del verdadero método del pensar que, partiendo de una idea verdadera, proceda desde ella con orden. Así Spinoza empieza determinando los diversos modos de percepción desde los que formamos las ideas y analizando las posibilidades de conocimiento verdadero que comportan. En el *Breve tratado*, haciendo suya una presentación totalmente mecanicista de la formación de las ideas, había nuestro autor distinguido entre opinión, creencia y conocimiento claro, como diferentes modos de conocimiento. En el *TRE*, sin abandonar el mecanicismo de fondo pero incorporando una consideración de la actividad cognoscitiva de la mente (para la que las ideas son el resultado de un proceso de concepción… por más que ésta trabaje a partir de lo percibido) que deja a un lado la total pasividad con la que aquél texto presentaba la generación de ideas, Spinoza señala que son cuatro los modos de conocer: percepción de oídas, percepción por experiencia vaga, percepción en la que la esencia de una cosa es deducida de otra de manera no adecuada y percepción de una cosa por su sola esencia o por su sola causa, siendo los tres primeros –por diversos motivos– malos instrumentos para un verdadero conocimiento, de manera que sólo el cuarto "comprende la esencia adecuada de la cosa y sin peligro de error": cuando

deducimos adecuadamente a partir de ideas que son plenamente adecuadas.

Y sucede que tenemos ideas adecuadas de ese tipo. Son las ideas con las que trabaja la ciencia. En esta afirmación, Spinoza encuentra un punto de apoyo para dar la vuelta a la encrucijada en la que se mueve la concepción cartesiana del método: el verdadero método no puede consistir en preguntarse por los fundamentos que darían validez a las ideas adecuadas, sino en, aceptando que las tenemos (que "el entendimiento, con su fuerza natural, se forja instrumentos intelectuales", las ideas), partir de ellas (porque "para la certeza de la verdad no se requiere ningún otro signo además de la posesión de la idea verdadera") para, reflexionando sobre ellas, investigando su naturaleza y distinguiéndolas de las demás percepciones, entender qué son y en qué consisten.

El verdadero método, dice Spinoza, es ese tipo de conocimiento reflexivo o "idea de la idea" que permite dilucidar en qué consiste una idea adecuada e identificarla como tal. Y, por eso, el análisis de la norma de la idea verdadera se convierte en el auténtico procedimiento por el que distinguirla de las que no lo son (porque el pensamiento verdadero se distingue del falso de manera intrínseca: la verdad es índice de sí misma y de lo falso, dirá más adelante Spinoza) y, por tanto, por el que realizar una reforma –una "cura"– que elimine las causas del error (y de las supersticiones y de los desvaríos confesionales).

Porque el pensamiento, cuando procede con el orden adecuado a partir de ideas adecuadas, conoce adecuadamente el mundo: la idea, dice Spinoza (la idea adecuada, por supuesto), en cuanto objetiva, se comporta exactamente igual que su objeto en cuanto real, y la adecuada conexión de las ideas "conviene" con la conexión que tienen las cosas en la Naturaleza.

Así, las causas del error sólo pueden ser atribuidas a una inadecuada determinación de las ideas iniciales (tomando por ideas cosas

que realmente no lo son) o a una deducción mal realizada; las causas del error, por tanto, tienen que ver con un uso insuficiente del entendimiento y no ya –como quería Descartes– con algún tipo de intromisión de la voluntad en su funcionamiento. Puede decirse entonces que no es una supuesta ausencia de fundamento lo que estaría en el origen de los posibles desarrollos erróneos de la ciencia y que si se pone el cuidado preciso nada podrá impedir la elaboración de conocimientos ciertos. La confianza en la capacidad cognoscitiva, por tanto, es uno de los puntos de partida de la concepción spinoziana; un auténtico "racionalismo" (una confianza en la capacidad de la razón) que lo es más propiamente que el que suele encontrarse en la obra de Descartes (y que no excluye la observación, la experimentación o cuantos instrumentos puedan servir como "auxiliares" en el proceso que llevará a formular "demostraciones" correctas, por más que una experiencia nunca pueda sustituir a la demostración misma).

A la pregunta ¿cómo saber si se hace un uso adecuado del entendimiento? Spinoza responde con la puesta en valor del conocimiento reflexivo: analicemos las ideas de las que partimos y descubriremos si realmente lo son, si realmente expresan de manera adecuada (si realmente permiten conocer por su sola esencia o por su causa) el objeto del que son ideas. La idea de la idea, la reflexión sobre las ideas mismas –teniendo por norma las ideas verdaderas realmente existentes, las de las ciencias–, es el método por el que podemos identificar, pues, las ideas adecuadas y excluir las que no lo son, esto es, impedir que la mente confunda las ideas falsas, ficticias y dudosas con las verdaderas.

Y ¿qué ideas no son adecuadas? Aquellas que tienen su origen en ciertas sensaciones fortuitas y aisladas que no surgen del mismo poder de la mente sino de causas externas, según los diversos movimientos que, en sueños o despiertos, recibe el cuerpo; es decir, aquellas que tomamos como *adecuadamente concebidas* sin serlo. Aquellas que tienen su origen en la imaginación.

Spinoza, así, insiste en la importancia de la formulación de definiciones correctas: la vía correcta de la investigación consiste en formar los pensamientos a partir de una *definición dada*; y resultará tanto más fácil y eficaz cuanto mejor hayamos definido una cosa. De ahí que sea un asunto fundamental conocer las condiciones de una buena definición (que debe explicar la esencia misma de la cosa y no tomar por tal, indebidamente, ciertas propiedades de la misma –ya porque demos por bueno lo que percibimos "de oídas" o por "experiencia vaga", ya porque tomemos por ideas lo que sólo son palabras hechas según el uso o la comprensión del vulgo–) y el modo de hallarla.

Desde una buena definición, y si tenemos cuidado de no vernos inmersos en las dinámicas de la imaginación (si no tenemos un "ánimo obcecado", dice Spinoza: ya sea de nacimiento ya porque nos arrastren los prejuicios), podremos deducir con orden y adecuadamente.

Hay, entonces, en el *TRE*, una distinción neta entre el proceder del entendimiento (que, una vez puesto en funcionamiento, trabaja como un "autómata espiritual") y el proceder de la imaginación, distinción que, además, es planteada –sólo– en la perspectiva de dar cuenta del problema cognoscitivo: distinguir el conocimiento auténtico del error. Dando por supuesto, además, que el error no tiene más efectos que la ausencia de conocimiento cierto, que puede ser suprimido por la sola eficacia de la idea verdadera y que, con su supresión, queda expedito el camino para conocer adecuadamente y –eliminando así las supersticiones– abrir la vía para "formar una sociedad tal como cabría desear".

2. La dinámica de la mente. Imaginación y conocimiento

La causa del error, por tanto, consiste en tomar los frutos de la imaginación como si fueran conocimiento cierto, ya sea porque se tomen por ideas adecuadas ya por tener el ánimo obcecado por los prejui-

cios. La imaginación induce a error… y debe ser puesta al margen mediante una cura/reforma del entendimiento que evitará tomar los prejuicios por conocimiento.

Sin embargo, el *TRE* es abandonado inconcluso en 1661 y, en la *Ética* (algunos de cuyos textos preliminares se empiezan a escribir en ese momento), Spinoza realiza sobre estas cuestiones una inflexión fundamental que tiene que ver precisamente con su consideración desde la perspectiva de la fisicidad del cuerpo humano y que da un giro al tratamiento de la temática de la imaginación de importantes consecuencias, de tal manera que otros asuntos van a ocupar el lugar central de la reflexión sustituyendo en ese puesto a la problemática del conocimiento.

El axioma 5 del libro II de la *Ética* establece que sólo percibimos o tenemos conciencia de cuerpos y modos de pensar. Y dado que los cuerpos y los pensamientos son modos que expresan, de alguna manera, la totalidad de lo real (la esencia de Dios) en tanto que ésta puede ser considerada como extensión o como pensamiento (dos de los infinitos atributos que debe tener un Ser absolutamente infinito y, al tiempo, los dos únicos que nosotros percibimos), la Extensión y el Pensamiento deben ser considerados *atributos* de Dios; atributos cuyo concepto implican, respectivamente, todos los cuerpos singulares y todos los pensamientos singulares. Por eso, y sólo por eso.

Desde la conceptualización metafísica –que sigue funcionando, casi como un residuo, durante las primeras proposiciones del libro II–, a partir de la consideración del Pensamiento como un atributo se deduce que el *ser formal* de las ideas tiene como causa a Dios considerado como cosa pensante, es decir, el ser formal de las ideas es un modo de pensar cuya causa no puede ser un modo de Dios considerado desde otro atributo (un cuerpo) sino Dios mismo considerado como cosa pensante.

Sin embargo, la definición 3 del mismo libro II ha establecido que una *idea* es un concepto de la mente, es decir, que es un pensamiento

generado/causado por la mente "por ser una cosa pensante". Así, en la naturaleza hay cuerpos y, además, formadas por nuestra mente, hay también ideas: ideas que lo son de realidades con una verdadera existencia material, corpórea, de tal manera que "un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras (*Ética*, II, 7, escolio), y que "el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas" (*Ética*, II, 7).

Si las ideas existen es, en primer término, porque han sido formadas por la mente humana: una idea, señalábamos, es un concepto de la mente que ésta forma por ser una cosa pensante. Y una idea no es verdadera o adecuada porque sea conforme a lo ideado por ella, como explícitamente indica la definición 4 del mismo libro II: "Entiendo por *idea adecuada* una idea que, en cuanto considerada en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera. *Explicación*: digo 'intrínsecas' para excluir algo extrínseco, a saber: la conformidad de la idea con lo ideado por ella".

La sola consideración de esta definición debería bastar para desechar algunas lecturas de la obra de Spinoza –prendidas aún de la prioridad de la "mirada metafísica"– que han querido hacer del idéntico orden y conexión entre las ideas y las cosas un motivo para "fundamentar" metafísicamente la validez del conocimiento en el "paralelismo" (un "paralelismo" entre atributos que no puede justificarse a partir de los textos de Spinoza) entre las ideas y el universo físico. Además, desde el momento en que se pone al margen la pregnancia de aquella discursividad de ámbito restringido que en el libro I trabaja para articular conceptualmente la trabazón necesaria de la totalidad de lo real como absoluta inmanencia, tan pronto como "se desciende" al terreno de las cosas singulares, no puede sino percibirse el papel fundamental que en toda la explicación adquiere la primacía de la corporalidad, incluso para la tematización de las *nociones*

comunes; una novedad que Spinoza introduce para explicar la dinámica del conocimiento que, al mismo tiempo, hace estallar el supuesto del paralelismo fundamentador y permite entender algo que en el *TRE* sólo podía exponerse de manera mistificada: de dónde surgen y cómo se forman las ideas adecuadas.

Porque, ciertamente, esa insistencia de la definición 4 en excluir la correspondencia con lo ideado como característica de la verdad y remitirse a consideraciones "intrínsecas" a la idea misma hace inmediatamente pensar en lo que el *TRE* había dicho para referirse a las ideas verdaderas: que lo son porque expresan la esencia o la causa de lo ideado y, al hacerlo, de manera intrínseca, tienen la *forma de la verdad*. Sucede que esa posesión intrínseca de la forma de la verdad se explicaba aduciendo que las ideas inadecuadas proceden de la imaginación, es decir, de ciertas percepciones fortuitas que no surgen del mismo poder de la mente sino de causas externas según los movimientos que recibe el cuerpo, mientras que las ideas adecuadas "dependen del mismo poder y naturaleza del entendimiento" y son producidas por él. ¿Por qué tiene el entendimiento ese poder, se preguntaba allí Spinoza? Y respondía: somos parte de un ser pensante cuyos pensamientos constituyen nuestra mente.

Las cosas suceden de un modo claramente distinto en el libro II de la *Ética*. No porque en este libro se suprima la confianza de partida en el proceder de la ciencia, pues aunque desaparece de la redacción la expresión *habemus enim ideam veram*, en su lugar, como hemos indicado, aparece el axioma *homo cogitat*. El hombre conoce y tiene ideas adecuadas desde las que elaborar la discursividad de las ciencias, pero eso no excluye la necesidad de explicar cómo se producen materialmente las ideas. De hecho, cuando en el corolario de la proposición 11, recupera una expresión muy cercana a la que ya apareciera en el *TRE* ("De aquí se sigue que la mente humana es una parte del entendimiento infinito de Dios"), el propio Spinoza es consciente de que semejante afirmación necesita una aclaración para tener sen-

tido y, así, inmediatamente después, en el escolio de esa misma proposición, pide a los lectores que no saquen de ella conclusiones demasiado rápidas: "Aquí, sin duda, los lectores quedarán perplejos y les vendrán a las mientes muchas cuestiones dificultosas; por tal motivo, les ruego que avancen conmigo a paso lento y que no se pronuncien sobre esto hasta que no terminen de leerlo todo".

Ciertamente, el *ser formal* de las ideas tiene como causa a Dios y en tanto se consideren las cosas como modos de pensar debemos explicar su conexión por el solo atributo del Pensamiento; sin embargo, el *ser objetivo* de las ideas, su ser ideas, es fruto de la actividad de la mente. Así, el objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, el cuerpo humano, que existe tal y como lo sentimos y en el que no sucede nada que no sea percibido por la mente. De donde se sigue que el hombre consta de una mente y un cuerpo (*sequitur hominem mente et corpore constare*, corolario de la proposición 13), que cuanto más apto es el cuerpo para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su mente para percibir muchas cosas a la vez, y que cuanto más dependen las acciones de su cuerpo de ese solo cuerpo, tanto más apta es su mente para entender distintamente.

Así pues, lo primero que debe tenerse en cuenta es que la *Ética* ha consagrado definitivamente el uso de la expresión "mente" (*mens*) para referirse a la capacidad generadora de ideas propia del hombre, abandonando el uso de la palabra "alma" (*anima*) que todavía era habitual en el *TRE*; ello implica necesariamente excluir la consideración del pensamiento como actividad que surgiera de una cierta mismidad espiritual o intelectual y, en consonancia con el supuesto de la fisicidad adoptado, entender el proceso de la ideación como necesariamente ligado al cuerpo y a sus avatares: la mente humana –dice la proposición 14, inmediatamente después del conjunto de postulados que especifican el terreno "físico" propio del cuerpo humano– es apta para percibir muchísimas cosas y tanto más cuanto de más

maneras pueda estar dispuesto su cuerpo. Esta es la segunda circunstancia que ha de tenerse en cuenta.

El cuerpo humano se compone de muchísimos otros cuerpos que, a su vez, son igualmente compuestos; así, el cuerpo humano –cuerpo entre los cuerpos, sometido a la dinámica "física" de los choques– puede ser afectado de muchas formas y por muchos cuerpos a la vez. Por eso la mente humana puede también percibir muchas cosas: formar muchas ideas. Y como las maneras en que un cuerpo es afectado dependen tanto de su naturaleza como de la del cuerpo que le afecta, las ideas que la mente forma dependen tanto de la disposición del cuerpo cuanto de la de los cuerpos exteriores: una presentación del proceso de ideación en la que Spinoza recupera en buena medida el "mecanicismo" presente en algunos autores de su tiempo sin por ello renunciar a la consideración activa del proceso de ideación, puesto que la idea formada no tiene como causa al cuerpo exterior que nos afecta, sino a la determinada forma en que se produce la "afección" fruto del "encuentro" del cuerpo exterior con nuestro propio cuerpo. Según la disposición de nuestro cuerpo, cuando algún cuerpo exterior choca con una parte blanda del nuestro, altera su superficie e imprime en ella una especie de huella o vestigio cuya singularidad depende tanto de la cosa afectante como de la materia afectada… de manera que cada cual juzga de las cosas según la propia disposición de su cerebro y, por eso, la idea que forma nuestra mente a partir de una afección del cuerpo no puede implicar el conocimiento adecuado del cuerpo exterior que la provoca.

Cuando formamos así una idea, a partir de la huella, vestigio o *imagen* que los cuerpos exteriores provocan en nuestro cuerpo, por eso, no formamos una idea que exprese la concatenación de todo cuanto existe en la "faz de todo el universo" y, en ese sentido, no es una idea adecuada. La *imaginación* (el primer género de conocimiento de los tres a los que se refiere la *Ética*), entonces, no genera ideas adecuadas. Pero no porque esas ideas no deriven del orden de las esencias, sino

porque expresan sólo la manera fortuita ("exterior" en ese sentido) en que algún cuerpo exterior nos afecta. En la imaginación, con todo, no hay error, puesto que el de la imaginación es un proceso plenamente "natural" y se produce "necesariamente". El error consistirá en tomar el orden en que la imaginación nos presenta las cosas por el orden de lo real, y en este sentido sigue siendo plenamente válido lo que respecto de la "cura" o "reforma" se ha señalado en el *TRE*. Con una importante matización. La mente forma ideas de todo cuanto nos afecta y, así, no sólo forma ideas de las afecciones del cuerpo, sino también de las ideas de esas afecciones (porque las ideas también existen –modos del pensamiento–, son reales y nos afectan). A estas ideas "de segundo orden" es a las que en sus primeros escritos llamaba Spinoza "idea de la idea". Sin embargo, mientras que en aquellos textos el "conocimiento reflexivo" servía como instrumento para reconocer las ideas adecuadas y para encontrar *en ellas* la "forma de la verdad", en la *Ética*, la posibilidad de formar ideas de las ideas no cambia por sí misma las cosas. El conocimiento reflexivo no puede entenderse como intuición intelectual (ya incausada, ya propiciada porque fuéramos parte de un ser pensante cuyos pensamientos constituirían nuestra mente) del orden de las esencias, porque las ideas así formadas, *consideradas aisladamente*, son también formadas según la manera en que nos afectan y, desde este punto de vista, siguen siendo deudoras del orden fortuito en el que afectan al cuerpo las cosas exteriores.

Sucede que cuando la mente humana considera *las ideas de varias cosas a la vez* –cosa que puede hacer porque el cuerpo humano es afectado por muchas cosas al mismo tiempo–, no sólo considera que son ideas de afecciones del cuerpo, sino también que son ideas que mantienen entre sí alguna relación y que entre ellas hay un cierto orden. El conocimiento reflexivo no es ya, entonces, la pura reflexión sobre la forma de la verdad que sin más mediación se encontraría en la idea adecuada, sino la reflexión sobre el orden que se debe establecer entre

las ideas, de manera que queden concatenadas de un modo que pueda expresar, no ya la fortuita incidencia de los cuerpos exteriores en el nuestro, sino el orden y conexión en que los cuerpos exteriores se relacionan entre sí. La *razón* (el segundo género de conocimiento), así, puede concebir el orden y conexión de las cosas (y establecer un orden del discurso que exprese ese mismo orden y esa misma conexión: el conocimiento adecuado, la ciencia). En la *Ética*, es precisamente a este considerar "muchas cosas a la vez", que permite escapar del orden fortuito de la manera en que los cuerpos nos afectan, a lo que Spinoza alude cuando habla de una determinación "interna" (que "depende del poder y naturaleza del entendimiento", por mantener la expresión del *TRE*): la mente tiene ideas adecuadas (claras y distintas) cuando se determina de un modo interno, a saber, "en virtud de la consideración de muchas cosas a la vez" (escolio de la proposición 29 del libro II) y no ya según el orden común de la naturaleza (aquél en que se nos presentan aisladamente, de manera fortuita), en cuyo caso tiene ideas confusas. Y esta posibilidad es abierta por la consideración de la dinámica de la mente a partir de un cuerpo humano compuesto de cuerpos a su vez compuestos del mismo modo que todos los cuerpos de la naturaleza; hay muchas cosas que el cuerpo humano tiene en común con otros cuerpos y por eso puede ser afectado a la vez por muchos de ellos y considerar muchas cosas a la vez: el conocimiento adecuado, así, parte de la existencia de *nociones comunes*. Aquello que es común a todas las cosas y que está igualmente en la parte y en el todo, dice la proposición 38, sólo puede ser concebido adecuadamente; de donde se sigue (corolario de la misma proposición) que hay ciertas nociones comunes a todos los hombres –pues todos los cuerpos convienen en ciertas cosas– que son (escolio primero de la proposición 40) los fundamentos de nuestro raciocinio. Y es porque nuestra razón puede establecer un orden y conexión entre las ideas que permite el conocimiento adecuado por lo que podemos hablar de un orden

y conexión de las esencias, de una concatenación eidética del ser formal de las ideas; un tipo de conocimiento al que Spinoza llama *ciencia intuitiva* (el tercer género de conocimiento), que progresaría "a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas" (escolio segundo de la misma proposición 40): deduciendo desde una idea inicial –el atributo Pensamiento, en este caso–, como hace Euclides en sus demostraciones.

Pues bien, mientras que la imaginación es la única causa de la falsedad, el conocimiento del segundo y tercer género nos enseña a distinguir lo verdadero de lo falso. Quien tiene una idea verdadera sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera y no puede dudar de la verdad de eso que conoce. El ciclo del conocimiento se cierra.

Con todo, no puede dejar de notarse que, establecidas así las cosas, la dinámica de la imaginación y la dinámica del conocimiento tienen una misma raíz y un mismo funcionamiento (porque la *Ética*, además, establece que de las ideas confusas se sigue una discursividad que se produce tan necesariamente –cual autómata espiritual, cabría decir parafraseando al *TRE*– como la que deriva de las ideas adecuadas): la que deriva de la primacía de la fisicidad y de la centralidad que adquieren las dinámicas compositivas del cuerpo o, dicho de otro modo, la que procede de una consideración no mistificada de la mente humana.

Y en la *Ética*, a partir de ese momento, es esta cuestión la que pasa a ocupar el lugar central de la reflexión: considerando a la imaginación y al conocimiento desde la misma raíz y, por así decir, con los mismos derechos –al margen, pues, de la centralidad que pudiera tener la problemática gnoseológica en otros autores– con vistas a una reflexión novedosa: una reflexión que se preocupe por analizar la manera en que puede desarrollarse la libertad humana; para una *Ética*.

Tanto la imaginación como el conocimiento producen efectos. Producen efectos en relación con la actuación humana: justamente lo que constituye el objeto propio de una ética.

Dos cosas hay que señalar antes de seguir adelante: la primera, que la actuación humana está absolutamente determinada por el funcionamiento de las leyes de la naturaleza sin que quepa atribuir al hombre ninguna capacidad de situarse fuera de su dominio; dicho de otro modo, que hablar de ética y de actuación humana nada tiene que ver con suponer al hombre dotado de una voluntad absoluta o libre y que, tanto como su cuerpo está determinado al movimiento o al reposo por causas que tienen que ver con la composición que se produce y se reproduce continuamente en el mundo de los cuerpos, su mente está igualmente determinada "a querer esto o aquello" (*Ética*, II, 48) por causas que no dejan de actuar en ningún caso (no se da en la mente ninguna volición aparte de la que está implícita en la idea en cuanto idea o, lo que viene a ser igual, la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo, tal como señalan la proposición 49 y su corolario); la segunda, que siendo distintos entre sí los efectos que se siguen de la imaginación y del conocimiento, ello no obsta para que, en ambos casos, se sigan de la misma condición y recorran la misma "estrategia": el ser humano es un individuo entre los individuos de la naturaleza y, como todos, se esfuerza cuanto está a su alcance por perseverar en su ser (por sobrevivir y satisfacer sus necesidades), y lo hace tanto si recorre las vías de la imaginación como si adecua su ánimo a las posibilidades abiertas por el conocimiento.

A estas cuestiones, precisamente (aunque –es cierto– con distintas modulaciones), se dedican los tratados políticos que escribe Spinoza y, también, los tres últimos libros de la *Ética*: analizar cómo nos afectan las cosas exteriores y cómo podemos librarnos de la servidumbre.

IV. Estrategias del *conatus*

1. Los afectos: precariedad y servidumbre

Al finalizar el libro II de la *Ética*, el largo escolio de la proposición 49 a modo de recapitulación (cierre y apertura hacia nuevos asuntos). Spinoza se detiene a reflexionar sobre la utilidad que puede seguirse de lo que hasta ese momento ha expuesto: a) nos enseña que obramos por el solo mandato de Dios y, por consiguiente, confiere sosiego al ánimo y enseña en qué consiste la felicidad; b) enseña cómo debemos actuar ante los sucesos de la fortuna, contemplando y soportando con ánimo equilibrado las dos caras de la fortuna; c) es útil para la vida social, porque enseña a no odiar ni despreciar, a no burlarse de nadie ni encolerizarse contra nadie, sino a contentarse cada uno con lo suyo y auxiliar al prójimo según lo demanden el tiempo y las circunstancias; d) es también útil para la sociedad civil, porque enseña de qué modo han de ser gobernados y dirigidos los ciudadanos, no para que sean siervos sino para que hagan libremente lo mejor.

No se trata sólo de una recapitulación que funciona como estrategia de escritura: hacia 1665, Spinoza, preocupado por el giro de la situación política holandesa (la alianza de largo recorrido entre la iglesia calvinista y la casa de Orange pone cada vez más en peligro la estabilidad de la República y, a partir de 1664, la actividad de estos grupos ha pasado a desarrollarse abiertamente y de manera cada vez más influyente… hasta que en 1672 se produce su triunfo definitivo), abandona la redacción de la *Ética* para empezar a escribir el *Tratado teológico-político* (*TTP* en lo sucesivo). A partir de ese asunto, en la obra de Spinoza –y quizá sea ésta la clave para entender el cambio de rumbo, del conocimiento a la ética y a la política, que desde ese momento se percibe en la lectura de la *Ética* (un texto al que hasta entonces Spinoza se refería llamándolo "mi filosofía")–, la preocupación por los asuntos humanos pasa a primer plano, en lo teórico y,

también, en lo práctico. Una preocupación que leemos "en carne viva" tanto en el *TTP* como en el resto de la *Ética* (que será retomada a partir de 1670) y que sólo en el *Tratado político*, escrito bastante después del asesinato de los hermanos de Witt y del triunfo de las elites orangistas, vuelve a retomar los cauces serenos (pero en nada acríticos) de la mirada teórica.

El ser humano es un individuo en la naturaleza; y en la naturaleza (entre los demás cuerpos, algunos de los cuales son también seres humanos) intenta –como todos los individuos– perseverar en su ser. Sobrevivir, decíamos, y satisfacer sus necesidades. La ética ha de ser, así, el análisis de los modos en que el ser humano satisface sus necesidades y sobrevive y, si ello es posible, la planificación de los modos en que puede hacerlo más eficazmente: análisis de la situación del ser humano en el mundo y análisis, también, de las posibilidades de actuación que, en el mundo, puede desarrollar.

Perspectiva, pues, que recupera los lugares comunes del epicureismo ético y que, al hacerlo, disloca definitivamente el despliegue de una filosofía que hasta ese momento parecía sólo –aunque "en materialista"– transitar por los caminos de una problemática general del conocimiento. La preocupación central no será ya, por eso, la de la superación del error, sino –siendo también ésa– la de los distintos efectos prácticos ("éticos") de las diferentes formas de dirigirse la actuación humana.

La manera en que Spinoza piensa a los individuos tiene que ser entendida a partir de los elementos centrales de su (anti)metafísica: un universo en el que todo se relaciona con todo en una red de conexiones establecidas desde la absoluta inmanencia de los movimientos y los choques. El hombre piensa y los cuerpos se mueven o están en reposo. La naturaleza y los individuos que la componen no precisan de un papirotazo trascendente que genere su existencia o que los ponga en movimiento. La totalidad de lo real (Dios), así, es absoluta potencia; y también los individuos tienen una potencia de actuación

que los individualiza y los define. Todo lo que existe es, pues, pura afirmación y, por eso, sólo las causas exteriores pueden provocar un cambio en el estado de movimiento o de reposo de los cuerpos y sólo las causas exteriores pueden destruir una cosa existente: las cosas, cuanto está a su alcance, se esfuerzan por perseverar en su ser y oponen resistencia a cuanto pueda privarles de su existencia; incluso en lo puramente físico, ya que todo cuerpo reacciona ante una acción que recibe y, precisamente por eso, los choques generan composiciones de movimientos y de cuerpos. Y Spinoza señala que ese *esfuerzo*, ese *conatus* (la expresión latina que traducimos por "esfuerzo"), es la esencia actual de la cosa misma. Todas las cosas se esfuerzan por perseverar en su ser y lo consiguen, mejor o peor, en la medida en que puedan hacerlo, es decir, en virtud de su *potencia*. La proposición 7 del libro III de la *Ética*, así, establece una ecuación que identifica la *esencia* de cada individuo con su *conatus* y con su *potencia*.

Y esto sucede también en el caso de los seres humanos, que son otras tantas cosas naturales. Cada ser humano, por tanto, se esfuerza por perseverar en su ser (un esfuerzo que, dice Spinoza, llamamos *voluntad* cuando se refiere a la mente, *apetito* cuando se refiere a la vez a la mente y al cuerpo y *deseo* cuando es un apetito del que somos conscientes).

La filiación de esta concepción con la ética de Epicuro es clara, por tanto, si atendemos a la manera en que Spinoza señala que actuamos movidos por el *conatus* que constituye nuestra esencia, es decir, para satisfacer nuestro deseo; que conseguimos satisfacer nuestro deseo en la medida en que lo permita nuestra potencia y que nuestra potencia consiste básicamente en la capacidad de nuestro cuerpo (y "nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo") para garantizar su supervivencia. Esta filiación resulta definitivamente confirmada cuando Spinoza (*Ética*, III, 9, escolio) llama *dolor* a cuanto hace disminuir la potencia, y *placer* a cuanto la aumenta. Una filiación materialista que, además, se prolonga con el consiguiente rechazo de

los absolutos morales que reconoce la tradición de la ética confesional y/o metafísica (*Ética*, IV, prefacio): "Por lo que atañe al *bien* y al *mal*, tampoco aluden a nada positivo en las cosas, ni son otra cosa que modos de pensar […] Pues una sola y misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, y también indiferente […] Así, pues, entenderé por 'bueno' aquello que sabemos con certeza que es un medio adecuado para acercarnos al modelo ideal de naturaleza humana que nos proponemos. Y por 'malo' entenderé aquello que sabemos ciertamente que nos impide referirnos a dicho modelo".

Los seres humanos son, pues, individuos en la naturaleza, dotados de una cierta potencia en cuya virtud consiguen perseverar, mejor o peor, en su ser (vale decir: sobrevivir y satisfacer sus necesidades) de una manera más o menos eficaz.

Pero, del mismo modo que, al moverse, un cuerpo ha de encontrarse con otro y chocar con él de algún modo, precisamente porque todo cuanto existe persevera en su ser, todo *conatus* se encuentra con otros y, de algún modo, tiene que "encontrarse" con su potencia. Y Spinoza, en esta cuestión, permanece fiel al modelo de la fisicidad con el que ha construido su mirada al mundo. Así, el único axioma del libro IV de la *Ética* marca los límites de la actuación, de la potencia y de la supervivencia misma cuando afirma que en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte, es decir, que siempre hay algo más potente por lo que, pese a sus esfuerzos, una cosa puede ser destruida.

Como la de todas las cosas, pues, la existencia humana es, en el mundo, necesariamente, precaria. Somos una parte de la naturaleza y no podemos concebirnos –ni existir– sin las demás partes; pero, al mismo tiempo, por ello mismo, la fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores.

Ante la potencia ajena, esfuerzo por sobrevivir… condenado siempre a ser insuficiente. Ciertamente, del "encuentro" con la potencia

de las cosas exteriores no siempre se sigue nuestra destrucción: es también posible que el encuentro aumente nuestra propia potencia de actuar. Dicho de otro modo, podemos ser afectados por las cosas exteriores de modo diverso: de manera que aumente (ese será un *afecto* alegre) o disminuya (*afecto* triste) nuestra capacidad de actuación y, así, la eficacia de nuestros esfuerzos para sobrevivir. Pero siempre habrá algo en la naturaleza cuya potencia supere a la nuestra y nos destruya.

Sin duda, y esto es muy importante, no estamos ante una consideración que haga de la potencia ajena el límite de la nuestra, porque hay cuerpos exteriores que convienen a la perfección con el nuestro y que, al encontrarse/chocar con él, en lugar de destruirlo o hacerlo menos fuerte, se le añaden (y Spinoza pone aquí el ejemplo de los alimentos que al incorporarse a nuestro cuerpo lo hacen más fuerte… o el de otros seres humanos con los que es posible cooperar y establecer alianzas), pero, en todo caso, sí es cierto que no depende de nuestra sola potencia el que un encuentro con una cosa exterior la aumente o nos destruya y, así, la fuerza de los afectos se nos impone siempre como sobrevenida. De donde se sigue (*Ética*, IV, 4, escolio) "que el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones y que sigue el orden común de la naturaleza, obedeciéndolo y acomodándose a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas". Ésa es su servidumbre: su condición de existencia.

2. El poder del entendimiento

A partir del libro III de la *Ética*, decíamos, la preocupación por los efectos prácticos de la actuación humana produce un giro temático e incluso transforma la manera en que es abordada la distinción entre el error y el conocimiento adecuado: no ya para encontrar la manera de "curar" el entendimiento y poner al margen la imaginación sino,

fundamentalmente, para entender la necesidad "natural" con la que la imaginación procede, los efectos que "naturalmente" produce y, también –cada vez más claramente, si atendemos a los desarrollos que, en paralelo, se hacen en el *TTP*–, de contar con ellos como otros tantos elementos que no pueden eliminarse (menos aún por la sola presencia del conocimiento adecuado).

La necesidad natural –incluso física– con la que se producen las ideas de la imaginación es exactamente la misma con la que se producen las ideas adecuadas y, al igual que lo hace la razón, también la imaginación (carta 36 a Pieter Balling) "concatena y conecta entre sí sus imágenes siguiendo un determinado orden, como hace el entendimiento en sus demostraciones". La diferencia auténticamente relevante entre la imaginación y el conocimiento, así, no es tanto la que afectaría a una suerte de "legalidad gnoseológica", sino la que hay entre los diferentes efectos que se siguen del diferente modo de conocimiento que la imaginación y la razón producen: conocemos el mundo, en un caso, según el orden fortuito en que las cosas afectan a nuestro cuerpo; conocemos, en el otro, el orden en el que las cosas se concatenan entre sí y se afectan las unas a las otras. Una diferencia que es, sobre todo, fundamental a los efectos prácticos, por cuanto la eficacia de los cálculos con los que planificamos nuestra actuación será necesariamente mayor si conocemos ese orden de relaciones (será mayor nuestra *potencia* y, también, por ello, nuestros afectos serán básicamente pasiones alegres).

A este respecto, el *TTP* parte continuamente, como de un dato innegable e irreductible, del efectivo atenerse de los individuos al orden de la imaginación y, desde esa consideración, muestra cómo toda sociedad debe tener en cuenta e intentar integrar esas dinámicas de lo imaginario o, dicho de otro modo, cómo toda sociedad se construye necesariamente sobre un componente teológico-político (vale decir, ideológico) que constituye el principal mecanismo de mantenimiento del lazo social. Y la *Ética* no deja tampoco de señalar esta misma cir-

cunstancia desde el momento mismo en que la proposición 12 del libro III reconoce que la mente se esfuerza cuando puede por *imaginar* las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo y después recorre desde esa consideración las formas en que esas imaginaciones nos afectan de alegría o de tristeza (aumentan o disminuyen nuestra potencia de obrar). Y no sólo eso: el libro IV señala expresamente que un afecto sólo puede ser reprimido o suprimido por un afecto contrario que sea más fuerte que él y que el conocimiento verdadero, en tanto que es conocimiento verdadero, no puede reprimir ningún afecto… sino en la medida en que él mismo funcione como un afecto.

Sin duda, y la misma argumentación aparece en el *TTP* y en la *Ética*, si los hombres vivieran según la guía de la razón, lograrían desplegar más eficazmente su *conatus*; pero tal cosa (y eso es, simplemente, un hecho que no hay que despreciar o lamentar, sino con el que hay que contar) raramente sucede. El poder del entendimiento, la guía de la razón, resulta un mecanismo más eficaz para la satisfacción de las necesidades que ser movido por las dinámicas de lo imaginario, sin duda…, pero Spinoza no deja de señalar que todos, sigan o no los dictados de la razón, actúan según la norma del *conatus* (la mente, dice la proposición 9 de la parte III, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo) y de insistir en que todos, sigan o no los dictados de la razón, están sometidos necesariamente al orden de la naturaleza: el ignorante –viene a decir el escolio de la proposición 42 del libro V, que es el último párrafo de la *Ética*– lo está y, puesto que es zarandeado continuamente por las causas exteriores, oscila continuamente entre el temor y la esperanza; el sabio lo está igualmente, pero, al conocer la necesidad con la que las cosas suceden, no experimenta perturbación y logra "el verdadero contento del ánimo".

3. Multitud e individuo compuesto

Tanto el sabio como el ignorante están sometidos al orden de la naturaleza y despliegan tanto como les es posible su potencia para cumplir las exigencias del *conatus*: buscando por uno u otro medio lo que aumenta su potencia, intentando alcanzar una capacidad mayor para sobreponerse más eficazmente a su precariedad constitutiva frente al mundo: cada uno busca –todos buscan–, así, lo que les es más útil.

Y nada –nuevamente la fórmula se encuentra por igual en el *TTP* y en la *Ética*–, nada es más útil al hombre que otro hombre, con el que concuerda en naturaleza.

Naturalmente. En un universo en el que funciona la inmanencia pluricausal de los choques/encuentros, unos individuos se componen con otros y forman, por ese mecanismo, un individuo compuesto que es más *potente* que los individuos que lo componen. Y los seres humanos son, como Spinoza no deja de señalar, individuos (compuestos) que se componen con otros como consecuencia de los encuentros que se establecen por su actuación o por la actuación ajena. Así, los seres humanos se unen unos con otros, cooperan, y obtienen de esa cooperación una mayor capacidad para sobrevivir, una mayor *potencia*.

El *TTP* muestra (al hilo del análisis de la historia de los hebreos) cómo la estrategia del *conatus* se despliega necesariamente en esa perspectiva compositiva de manera totalmente "natural", esto es, sin que la racionalidad juegue en ello un papel diferente al que juega la imaginación: tanto la razón como la experiencia nos enseñan que, para vivir en seguridad y para evitar los ataques de los otros hombres y de los animales mismos, no hay nada más útil y seguro que establecer algún tipo de alianza con otros seres humanos y, así (*TTP*, 3), "reunir las fuerzas de todos en una especie de cuerpo que es la sociedad"; y esto lo hacen, necesariamente, todos los hombres, independientemente del grado de racionalidad con el que conduzcan sus

vidas, porque –dice Spinoza con una fórmula suficientemente explícita– incluso los bárbaros cooperan; dicho de otro modo, la necesidad de la cooperación no es una exigencia de la racionalidad, sino de la vida misma.

Como el resto de los individuos de la naturaleza, los seres humanos se unen entre sí y, formando un individuo compuesto, componen y suman sus fuerzas: una forma de sobrevivir y satisfacer de ese modo la exigencia inscrita en la naturaleza del *conatus*.

Spinoza, de este modo, prolongando la exigencia que él mismo se ha dado de explicar toda la realidad sin introducir elementos de trascendencia, entiende la sociedad como un elemento que se sigue del mismo orden de las causas que las demás actuaciones humanas y, así, no establece –como sí hacen las teorías del derecho al uso en su época– ninguna distinción entre la cooperación que surge como ayuda mutua entre los individuos y lo que se ha llamado "sociedad civil": la agrupación de individuos, la multitud, es un individuo compuesto que, en su constitución misma, constituye la sociedad y articula sus dinámicas internas. Para quienes conocen la necesidad con la que se establecen las cosas en el orden natural (los sabios, por utilizar el lenguaje que usa Spinoza en el último escolio de la *Ética*), nada hay más racional que establecer una sociedad estable que se organice por leyes fijas, pero esta circunstancia en nada niega que su constitución está signada por esa necesidad del *conatus* en la que la racionalidad es sólo una determinación que puede o no añadirse a la actuación humana.

Así, aunque la cooperación garantiza una mayor potencia para la supervivencia, sucede que cuando los hombres siguen el orden común de los afectos y son arrastrados por la concupiscencia, establecen mecanismos de cooperación inestables y poco duraderos… salvo cuando se encuentra algún mecanismo que los haga permanecer en el tiempo. En el *TTP* se explica precisamente así el papel de las religiones como elementos de aglutinación social, que necesaria-

mente funcionan utilizando elementos imaginarios (el temor a los males que se seguirían de la destrucción del lazo social y la esperanza de los bienes que derivarían de su mantenimiento) o teológico-políticos, que podemos encontrar tanto en la actuación de Moisés en el pueblo hebreo como en el Jesús-Cristo que funda las sociedades cristianas, y se explica también cómo los mismos mecanismos se pueden reproducir si racionalmente se establece un pacto que daría estabilidad a la sociedad constituida y generaría una "sociedad política" en un sentido tan pleno como la que Moisés instituyó con los hebreos mediante el expediente de la "Alianza"; pero ambos mecanismos, con las mismas credenciales inmanentes, vienen a mostrar cómo la sociedad es un individuo compuesto que –por distintos mecanismos– se hace estable para satisfacer la exigencia natural de proveer a la propia supervivencia.

Esa misma necesidad natural es la que comporta la exigencia de obedecer las leyes y acuerdos que la sociedad se ha dado, para que el lazo social pueda mantenerse, siendo indiferente a estos efectos que esa obediencia se garantice mediante la represión de la desobediencia, el premio del sometimiento o, para los que conocen la necesidad del mantenimiento del vínculo social, los que viven según la guía de la razón, el convencimiento que escapa al temor y la esperanza y procura la verdadera tranquilidad del ánimo.

Y la misma reflexión encontramos en las páginas del libro IV de la Ética: para conservar nuestro ser no podemos prescindir (Ética, IV, 18, escolio) de algún comercio con las cosas que están fuera de nosotros y que nos resultan muy útiles y, de ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza: los demás hombres. Así, si dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado, de manera que nada es más útil que el hombre y nada puede cada uno desear más que vivir junto a otros, de manera que sus cuerpos formen como un solo

cuerpo y sus mentes como una sola mente buscando todos la utilidad común. Nada (corolario y escolio de la proposición 35 de la misma parte) es más útil para el hombre que vivir según la guía de la razón y, así, formar una sociedad dirigida racionalmente, y eso es lo que hacen incluso si es cierto que raramente viven bajo la guía de la razón, porque vemos continuamente que para sobrevivir los hombres se procuran lo que necesitan mediante la ayuda mutua y uniendo sus fuerzas para evitar los peligros que los amenazan por todas partes. Por eso, aunque la concupiscencia causa estragos y "el vulgo es terrible cuando no tiene miedo", deben establecerse cuantos mecanismos sean precisos (la represión y/o la implementación de efectos de temor o esperanza) para hacerles vivir bajo la guía de la razón y conseguir de ese modo su obediencia a las leyes que garantizan la vida en común: y lo único que distingue en eso al sabio y al ignaro es el motivo por el que se garantiza su obediencia… porque ambos deben obedecer en todo caso.

4. Multitud, derecho y democracia

Spinoza sostiene, por tanto, la imperiosa necesidad –contra la servidumbre y para la supervivencia– de obedecer las leyes que la sociedad se ha dado. Y sostiene también que esas leyes se las ha dado con una soberanía absoluta.

Pero entenderíamos muy mal a Spinoza si de estas consideraciones dedujéramos que defiende, sin más, una política de la obediencia o que, sin más, es un teórico del absolutismo. Más bien sucede todo lo contrario. Spinoza –como ya lo hiciera Maquiavelo, de quien se declara admirador– es un firme partidario, en la coyuntura de la República holandesa, de las instituciones y libertades republicanas; y es un defensor del absolutismo de la democracia. Porque también respecto del análisis de la política nuestro autor mantiene la exigencia

de atenerse a la inmanencia explicativa y el rechazo de los Absolutos fundantes y/o autofundados. Y es en el *Tratado político* donde más claramente extrae las consecuencias políticas de esos principios (siendo el *TTP* y la *Ética* textos en los que esas cuestiones aparecen pero se abordan sólo de manera indirecta).

El *Tratado político* es un texto inacabado: en 1677 la muerte impidió a Spinoza terminarlo justamente cuando abordaba el análisis de las formas de gobierno democráticas. Sin embargo, no puede pasarse por alto su singularidad y la claridad de los desarrollos que incluye, porque, incluso retomando asuntos que de algún modo ha tratado en otros textos, los dispone de tal modo que no pueden sino provocar sorpresa y admiración. Y ello desde las primeras páginas del libro: en la renuncia a partir de cualquier tipo de absoluto, afirmando su intención de "deducir de la naturaleza humana aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica"; en la claridad con la que explica lo que eso puede significar, señalando que "puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político, las causas y fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres"; además, porque frente a las mistificaciones que se vienen produciendo en el ámbito de la llamada "segunda escolástica" (y también frente a las mistificaciones que empiezan a aparecer en la literatura "liberal" de su época), Spinoza identifica de entrada el "derecho natural" de los individuos con su *potencia* y afirma, además, que ese derecho natural nunca se cede.

La identificación del derecho y la potencia (*Ius sive potentia*, dice Spinoza, en una fórmula que tiene la misma función y la misma importancia que su famoso *Deus sive Natura*), además de poner al margen todas las teorizaciones existentes que hacen depender el derecho natural de un principio trascendente, tiene la virtud de situar la reflexión, desde su comienzo, en el terreno inmanente del juego de las

existencias singulares signadas por la ley del *conatus*. Del mismo modo que la ley natural es la concatenación de causas y efectos que mueven a buscar la supervivencia haciendo todo cuando pueda hacerse, el derecho natural es la potencia misma de hacer todo cuanto se pueda hacer: no una fuente de normatividad –y por eso, como en Maquiavelo, excluye cualquier consideración "moral" del derecho y de la política–, sino una norma de agregación, un proceder que origina un individuo compuesto, una sociedad.

Por el derecho que naturalmente tienen, por su potencia (y no, como en Hobbes, porque esos derechos entren en colisión), los hombres se unen unos con otros y logran, todos juntos, más capacidad para sobrevivir de la que de manera aislada tenían, dando así origen a la sociedad.

En el *TTP* y en la *Ética*, Spinoza introducía la figura de un pacto para dar cuenta del modo en que la sociedad logra la estabilidad, convirtiéndose en una sociedad política o Estado: un Estado que, en todo caso, es la estabilización y fijación "legal" de la multitud misma que le constituye cooperando; pero el *Tratado político* suprime esta forma de presentar el pacto. En el *Tratado político*, sin que ningún individuo renuncie a su derecho –su *potencia* propia–, la sociedad tiene colegiadamente el derecho de todos (su potencia, que todos transfieren, no por un pacto, sino por consentimiento –*communi consensu*–) y tiene por eso el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema: el derecho de la sociedad se llama democracia, decía el *TTP*; este derecho, dice el *Tratado político*, que se define –y es otra forma de decir lo mismo– por el poder de la multitud, suele denominarse Estado. Un derecho que posee sin restricción quien está encargado de los asuntos públicos: un derecho absoluto que se fundamenta en la absoluta potencia de la multitud, en el derecho absoluto a cuanto está en su potestad.

En el *Tratado político*, la reflexión sigue el hilo del análisis de la condición humana (del despliegue de los distintos *conatus* y de las di-

versas formas en que pueden componerse) y así, como en sus textos anteriores, el surgimiento de la sociedad se explica como resultado de la composición de fuerzas a partir de la cooperación; además, el derecho de la sociedad se explica como resultado de la suma de derechos de los individuos que la componen; y sin embargo, en este punto, en lugar de seguir el hilo argumental que llevaría –que lleva, en el *TTP* y en la *Ética*– a preguntarse cómo se garantiza la estabilidad de la sociedad así formada, Spinoza modifica la dirección de la reflexión y se pregunta cuándo un individuo es autónomo y cuándo, por el contrario, es oprimido por otro. Y las consecuencias son de una importancia capital, porque desde ese análisis caemos en la cuenta de que los hombres cooperan, ciertamente, pero, al mismo tiempo, de que eso no significa que lo hagan en condiciones de igualdad; o, dicho de otro modo, que también hay individuo compuesto y cooperación –actuación en común– cuando los individuos forman una multitud sometidos a la mayor potencia de uno o algunos de ellos; dicho aún de otro modo, que la sociedad está atravesada por relaciones de poder que permiten entender el origen del poder que en nombre de la sociedad que gobiernan tienen las "supremas potestades" y, también, la forma institucional (monarquía, república o democracia) que las distintas sociedades adoptan.

La preferibilidad de la democracia –pues en la multitud está el fundamento último del poder de la sociedad– había sido ya adelantada por Spinoza en sus textos anteriores con el argumento de su mayor racionalidad al recoger exactamente la propia articulación de la multitud; en el *Tratado político*, esa preferibilidad es argumentada de un modo distinto: porque en ella no se dan relaciones de dominio *en el seno* de la multitud misma. Hay sociedades –hay multitudes– libres y las hay también sojuzgadas: "una multitud libre (*Tratado político*, 5, 6) se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que una multitud sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza. Aquella, en efecto, procura cultivar la vida, ésta, en cambio, evitar

simplemente la muerte; aquella, repito, procura vivir para sí, mientras que ésta es, por fuerza, del vencedor".

Un análisis que, sin duda, abre el camino para nuevas reflexiones.

Antología de textos

1. Tratado de la reforma del entendimiento
parágrafos 1 a 38

La experiencia me enseñó que cuanto ocurre frecuentemente en la vida ordinaria es vano y fútil; veía que todo lo que para mí era causa u objeto de temor no contenía en sí nada bueno ni malo, fuera del efecto que excitaba en mi alma: resolví finalmente investigar si no habría algo que fuera un bien verdadero, posible de alcanzar y el único capaz de afectar el alma una vez rechazadas todas las demás cosas; un bien cuyo descubrimiento y posesión tuvieran por resultado una eternidad de goce continuo y soberano. Digo resolví finalmente, porque a primera vista parecía insensato renunciar a algo seguro por algo inseguro. Veía, por cierto, las ventajas que nos procuran el honor y la riqueza y cuya persecución debería abandonar si quería contraerme seriamente a algún propósito nuevo; si la felicidad suprema residía en ellos, debía renunciar a poseerla; y en el caso de que no la contuvieran, el apego exclusivo a esas ventajas me la haría perder igualmente. Se inquietaba mi alma por saber si acaso era posible instituir una vida nueva, o cuando menos adquirir alguna certeza respecto de ello, sin cambiar el orden antiguo ni la conducta ordinaria de mi vida. Muchas veces lo intenté en vano. Pues lo más frecuente en la vida, lo que los hombres, según puede inferirse de sus acciones, consideran como el bien supremo, se reduce, en efecto, a estas tres cosas: riqueza, honor y placer sensual. Cada una distrae el espíritu de cualquier pensamiento relativo a otro bien: en el placer el alma queda suspensa como si descansara en un bien verdadero, lo

que le impide en absoluto pensar en otro bien; por otra parte, al goce sucede una tristeza profunda, que, si no suspende el pensamiento, lo perturba y embota. La persecución del honor y de la riqueza no absorbe menos el espíritu; especialmente cuando la riqueza se la busca por sí misma[1], pues entonces se la supone el bien supremo. El honor absorbe el espíritu más exclusivamente aún porque siempre se lo considera como algo bueno en sí y como un fin último al que se refieren todas las acciones. Además, el honor y la riqueza no son seguidos de arrepentimiento, como sucede con el placer; por el contrario, cuanto más poseemos de ellos, el gozo experimentado acrece, de donde se deriva la constante excitación a aumentarlos; y si algunas veces se frustra nuestra esperanza, sentimos extrema tristeza. El honor, en fin, constituye un gran impedimento porque para lograrlo es preciso vivir según la manera de ver de la gente, es decir, huir de lo que ella huye y buscar lo que ella busca.

Viendo, pues, que esos objetos obstaculizan la institución de un nuevo modo de vida, que hasta existe entre ellos y éste una oposición que hace necesario renunciar a unos o a otro, me vi constreñido a buscar qué partido era más útil; parecía, en efecto, como dije, que quería cambiar un bien cierto por otro incierto. Pero después de alguna reflexión sobre este asunto, reconocí, en primer lugar, que si dejaba estas cosas de lado y me entregaba al nuevo modo de vida, abandonaría un bien incierto por su naturaleza, como se infiere claramente de lo dicho, por un bien incierto, no por su naturaleza (pues yo buscaba un bien estable), sino en cuanto a su logro. Una meditación más prolongada me persuadió de que si podía decidirme por completo, renunciaba a males seguros por un bien seguro. Veía que estaba ex-

1. Este punto habría podido tratarse con más desarrollo y claridad mediante la consideración separada de los diversos casos: riqueza buscada por sí misma, por el honor, por el placer, por la salud, por el progreso de las ciencias y de las artes; pero estas consideraciones se hallarán en otra parte, pues aquí no corresponde una inquisición minuciosa.

puesto a un peligro extremo, y obligado a buscar, con todas mis fuerzas, un remedio, aunque fuera inseguro, como el enfermo grave que, cuando prevé una muerte segura si no recurre a algún remedio, se ve impelido a buscarlo con todas sus fuerzas, por incierto que sea, pues constituye toda su esperanza. Ahora bien; las cosas que el vulgo persigue no sólo no ofrecen ningún remedio para la conservación de nuestro ser, sino que la impiden y son, a menudo, causa de ruina de los que las poseen[2] y siempre causa de muerte de los poseídos por ellas.

Son numerosos los ejemplos de hombres que a causa de sus riquezas han sufrido una persecución que llegó hasta la muerte; y también de hombres que, por adquirir bienes, se expusieron a tantos peligros que acabaron por pagar su desatino con la vida. Y no son menos numerosos los ejemplos de quienes sufrieron cruelmente por adquirir o conservar el honor. Innumerables, en fin, son los ejemplos de aquellos que han apresurado su muerte por el exceso de placer. Por lo demás, esos males parecían provenir de que toda nuestra felicidad o infelicidad reside en un sólo punto: ¿á qué clase de objeto estamos apegados por el amor? En efecto, lo que no se ama no engendra nunca disputa; no estaremos tristes si se pierde, ni sentiremos envidia si cae en posesión de otro; ni temor, ni odio, en una palabra, ninguna conmoción del alma. Pero estas pasiones son nuestra herencia cuando amamos cosas perecederas, como aquéllas de que hemos hablado. Mas el amor hacia una cosa eterna e infinita alimenta el alma con una alegría pura y exenta de toda tristeza; bien grandemente deseable y que merece ser buscado con todas nuestras fuerzas. Por cierto no he escrito sin razón estas palabras: sólo si podía reflexionar seriamente. Pues por más claramente que mi espíritu percibiera lo que precede, aún no podía desprenderme por entero de toda avidez, deseo de placer y de gloria.

2. Demostraremos más cuidadosamente este punto.

Un solo punto era claro: mientras mi espíritu estaba entregado a tales meditaciones, se apartaba de las cosas perecederas y seriamente pensaba en la institución de una vida nueva. Esto fue para mí gran consuelo, pues vi que el mal no era de naturaleza irremediable. Aunque esos intervalos fueron al principio raros y de breve duración, a medida que conocí cada vez más el verdadero bien, se hicieron más frecuentes y prolongados, sobre todo cuando observé que el atesorar, el placer y la gloria sólo son perjudiciales en tanto se les persigue por sí mismos y no como medios para otros fines. Al contrario, si se les busca como medios, nunca excederán de cierta medida y, lejos de perjudicar, contribuirán mucho a lograr el fin que uno se propone, como mostraremos a su tiempo.

Aquí sólo diré brevemente lo que entiendo por bien verdadero y también qué es el soberano bien. Para entenderlo rectamente, es preciso advertir que bien y mal se expresan en forma puramente relativa, y que una sola y misma cosa puede ser llamada buena y mala según como se la considere; lo mismo ocurre con lo perfecto y lo imperfecto. Ninguna cosa, en efecto, considerada en su propia naturaleza, podrá llamarse perfecta o imperfecta, sobre todo cuando sabemos que cuanto sucede se cumple según el orden eterno y las leyes determinadas de la naturaleza. Pero como la flaqueza humana no puede abrazar este orden con el pensamiento, concibe por eso una naturaleza humana muy superior en fuerza a la suya, y como no ve que nada le impida adquirir una semejante, está impulsada a buscar los medios que la conduzcan a esa perfección. Todo lo que desde entonces puede servirle de medio para llegar a ella es llamado bien verdadero; y es considerado bien soberano llegar a disfrutar, con otros individuos si es posible, de esa naturaleza superior. ¿Cuál es, pues, esa naturaleza? La expondremos en su lugar correspondiente y mostraremos que es[3] el conocimiento de la unión que tiene

3. Esto se explica con mayor amplitud en el lugar correspondiente.

la mente con la naturaleza entera. Tal es, pues, el fin a que tiendo: adquirir esa naturaleza superior y hacer cuanto pueda para que muchos la adquieran conmigo; pues también pertenece a mi felicidad esforzarme para que otros conozcan claramente lo que es claro para mí, de manera que su entendimiento y sus deseos concuerden plenamente con mi propio entendimiento y con mi propio deseo. Para llegar a este fin es necesario[4] tener de la Naturaleza una comprensión que baste para adquirir esa naturaleza, y además constituir una sociedad tal como se requiere para que el mayor número posible llegue a ese fin tan fácil y seguramente como se pueda. Hay que dedicarse luego a la Filosofía moral y a la Ciencia de la educación; y como la salud no es un medio desdeñable para conseguir ese fin, sería necesario crear una Medicina perfecta; como, en fin, el arte vuelve fáciles muchas cosas difíciles, ahorra tiempo y aumenta las comodidades de la vida, no deberá ser descuidada la Mecánica. Pero ante todo hay que pensar en el medio de curar el entendimiento y de purificarlo, hasta donde sea posible al comienzo, de modo que conozca las cosas fácilmente, sin error y lo mejor posible. Desde ahora puede verse que quiero dirigir todas las ciencias a un solo fin y a un solo propósito[5], que es llegar a la suprema perfección humana de que hemos hablado; todo lo que en las ciencias no nos hace avanzar hacia nuestro fin deberá desecharse como inútil; en una palabra, todos nuestros actos y pensamientos deberán dirigirse a ese fin. Pero mientras nos esforzamos por alcanzarlo y por llevar nuestro entendimiento por el recto camino, es necesario vivir; estamos, pues, obligados, ante todo, a establecer algunas reglas que reputaremos buenas y que son éstas:

4. Se verá que me limito a enumerar las ciencias necesarias para nuestro fin, sin tener en cuenta su encadenamiento.

5. Hay en las ciencias un fin único, al cual deben ser todas dirigidas.

I. Hablar según la capacidad del vulgo y hacer, a su modo, todo lo que no nos impida alcanzar nuestro propósito: ganaremos bastante con él con tal que, en la medida de lo posible, condescendamos con su manera de ver y encontraremos así oídos dispuestos a escuchar la verdad.

II. Gozar de los placeres justamente lo necesario para conservar la salud.

III. Por último, buscar el dinero o cualquier otro bien material semejante sólo en cuanto es necesario para conservar la vida y la salud y para conformarnos con los usos sociales que no se opongan a nuestro fin.

Establecidas estas reglas, me pongo a la tarea y me dedico ante todo a la que tiene prelación, es decir, a reformar el entendimiento y a volverlo apto para conocer las cosas como es preciso para lograr nuestro fin. Para esto, el orden natural exige que revise todos los modos de percepción que he usado hasta ahora para afirmar o negar con certeza, a fin de escoger el mejor y de empezar al mismo tiempo a conocer mis fuerzas y mi naturaleza, que deseo perfeccionar.

Si discurro con atención, lo mejor que puedo hacer es reducir esos modos de percepción a cuatro:

I. Existe una percepción adquirida de oídas o mediante algún signo convencional arbitrario.

II. Existe una percepción adquirida por experiencia vaga, es decir, por una experiencia que no está determinada por el entendimiento; se llama así porque, adquirida fortuitamente y no contradicha por otra alguna, subsiste en nosotros como inquebrantable.

III. Existe una percepción en que la esencia de una cosa se infiere de otra, pero no adecuadamente, como ocurre[6] cuando de un efecto inferimos la causa, o bien cuando una conclusión se extrae de algún carácter general, siempre acompañado de cierta propiedad.

IV. Existe, en fin, una percepción en la cual la cosa es percibida por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima.

Aclararé con ejemplos todos estos casos. De oídas sólo conozco el día de mi nacimiento, que he tenido tales padres, y otras cosas semejantes, de las que jamás he dudado. Por experiencia vaga sé que moriré; en efecto, lo afirmo porque he visto morir a otros semejantes a mí, aunque no hayan vivido todos el mismo período de tiempo, ni muerto de la misma enfermedad. También por experiencia vaga sé que el aceite es una sustancia apta para alimentar la llama, y que el agua lo es para apagarla; sé del mismo modo que el perro es un animal que ladra y el hombre un animal racional; y así he aprendido casi todo lo que se refiere a los usos de la vida. Veamos ahora cómo inferimos una cosa de otra. Cuando percibimos claramente que sentimos este cuerpo y no otro, de ello inferimos que es claro que el alma está unida[7] al cuerpo y que esta unión es la causa de esa sensación; pero no por eso podemos saber absolutamente en qué consiste esta

6. En semejante caso, no conocemos de la causa sino lo que observamos en el efecto; esto se ve suficientemente porque entonces sólo podemos hablar de ella en los términos más generales: hay, pues, alguna cosa; hay, pues, algún poder, etc. O también en términos negativos: por consiguiente, no es esto ni aquello, etc. En el mejor caso, se atribuye a la causa, en virtud del efecto, alguna cosa que se percibe claramente, como lo mostraremos mediante un ejemplo; pero sólo afirmamos sus propiedades y no la esencia particular de la cosa.

7. Con este ejemplo se ve claramente lo que acabo de hacer notar. Pues por tal unión no comprendemos nada fuera de la sensación misma, de cuyo efecto hemos inferido la causa, de la cual nada sabemos.

sensación o esta unión. De igual modo, cuando conozco la naturaleza de la visión, y la propiedad a ella correspondiente de que un mismo objeto visto a gran distancia parece más pequeño que si lo viéramos de cerca, puedo concluir[8] que el sol es mayor de lo que me aparece, y otras proposiciones semejantes. En fin, una cosa es percibida por su sola esencia cuando, por el hecho mismo de que conozco algo, sé qué es conocer alguna cosa, o bien cuando, por el conocimiento que poseo de la esencia del alma, sé que está unida al cuerpo. Por este mismo modo de conocimiento sabemos que dos y tres son cinco, que dos líneas paralelas a una tercera son paralelas entre sí, etc. Sin embargo, son muy pocas las cosas que he podido conocer hasta ahora por un conocimiento semejante.

Para que esto se entienda mejor, usaré un ejemplo único: dados tres números, se busca un cuarto que sea al tercero como el segundo es al primero. Los comerciantes nos dirán repetidamente que saben lo que debe hacerse para encontrar el cuarto, porque no han olvidado aún el procedimiento sin demostración que aprendieron de sus maestros. Otros deducen de la experiencia de los casos simples un principio universal: cuando el cuarto número es conocido, como en la proporción 2, 4, 3, 6, la experiencia muestra que dividiendo por el primero el producto del segundo y del tercero se obtiene como cociente el número 6; y al obtener por esta operación el mismo número que ya sin ella sabían era el cuarto proporcional buscado, concluyen de ahí que esta operación permite hallar siempre el cuarto número

8. Tal conclusión, aunque cierta, es poco segura, a menos que se tomen muchas precauciones. Si no se procede así, se caerá inmediatamente en el error; en efecto, cuando se conciben las cosas de este modo abstracto y no por su esencia verdadera, la imaginación produce en seguida confusiones. Pues por la imaginación los hombres se representan lo uno como múltiple: a las cualidades concebidas abstracta, separada, confusamente, dan los nombres que emplean para designar cosas más familiares, por lo cual las imaginan de la misma manera que aquellas a las cuales han aplicado primero esos nombres.

proporcional. Los matemáticos, basados en la demostración de Euclides (proposición 19, libro VII) saben cuáles números son proporcionales entre sí, lo que deducen de la naturaleza de la proporción y de la propiedad correspondiente de que el producto del primer término y del cuarto es igual al producto del segundo y del tercero. No ven, sin embargo, adecuadamente, la proporcionalidad de los números dados, y, si la ven, no es en virtud de la proposición de Euclides, sino intuitivamente, sin operación alguna. Para escoger ahora el mejor entre esos medios de percepción, es preciso enumerar brevemente los medios necesarios para llegar a nuestro fin, a saber:

> **I.** Conocer exactamente nuestra naturaleza, que queremos perfeccionar, y poseer también un conocimiento suficiente de la naturaleza de las cosas.
>
> **II.** Para inferir así rectamente las diferencias, las semejanzas y las oposiciones de las cosas.
>
> **III.** Para concebir rectamente lo que se puede y lo que no se puede hacer con ellas.
>
> **IV.** A fin de comparar ese resultado con la naturaleza y el poder del hombre. Con ello se verá fácilmente la alta perfección a que el hombre puede llegar.

Tras estas consideraciones, veamos qué modo de percepción debe ser escogido.

En cuanto al primero, es evidente que de oídas, además de que este modo es muy incierto, no percibimos esencia alguna de la cosa, como lo destaca nuestro ejemplo. Pero como sólo podemos conocer la existencia singular de una cosa si conocemos su esencia, como se verá luego, resulta que la certidumbre adquirida de oídas debe excluirse

de las ciencias. Por simple audición, en efecto, sin un acto previo del entendimiento propio, nadie puede ser afectado.

En cuanto al segundo modo[9], tampoco se puede decir que sea la idea de la proporción que busca. Además de que este conocimiento es harto incierto y nunca definitivo, jamás se percibirá por experiencia vaga sino los accidentes de las cosas de la Naturaleza, de las que sólo tenemos idea clara si conocemos previamente las esencias. Debe, pues, desecharse la experiencia vaga.

Respecto del tercer modo, debemos decir que nos da la idea de una cosa y nos permite sacar conclusiones sin peligro de error; sin embargo, no es por sí mismo un medio para lograr nuestra perfección.

Sólo el cuarto modo aprehende adecuadamente la esencia de una cosa sin peligro de error, por lo que debemos utilizarlo principalmente. Cómo emplearlo para lograr de las cosas desconocidas un conocimiento claro y cómo llegaremos a él más directamente, es lo que intentaremos explicar.

Como sabemos ahora qué clase de conocimiento necesitamos, debemos indicar el Camino y Método por los cuales llegaremos a conocer verdaderamente las cosas. Preciso será observar ante todo que no se trata aquí de una búsqueda infinita: para hallar el mejor método de investigación de la verdad no necesitaremos un método por el cual busquemos este método de investigación, y para buscar este segundo método no necesitaremos un tercero, y así hasta el infinito; pues de este modo no llegaríamos jamás al conocimiento de la verdad ni aun a conocimiento alguno. Sucede aquí lo mismo que con los instrumentos materiales, acerca de los cuales se originaría un razonamiento semejante. En efecto, para forjar el hierro se requiere un martillo, y para tener un martillo hay que hacerlo, para eso se necesita un martillo y otros instrumentos; y para poseer estos instrumen-

9. Hablaré aquí algo más ampliamente de la experiencia, y examinaré el método de los empíricos y de los nuevos filósofos.

tos se requieren otros, otros aún, y así hasta el infinito. Por eso podría intentarse probar, aunque vanamente, que los hombres carecen de poder para forjar el hierro. En realidad, los hombres han podido, con los instrumentos naturales, y aunque con mucho trabajo e imperfectamente, dar remate a ciertas obras facilísimas. Luego pasaron a otras más difíciles, con menos trabajo y con realización más perfecta; y así, gradualmente, desde los trabajos más simples a los instrumentos, de éstos a otros trabajos y a otros instrumentos, llegaron, por un progreso constante, a ejecutar tantas y tan difíciles obras con poquísima faena. También el entendimiento con su fuerza nativa[10] se forja instrumentos intelectuales por los cuales logra otras fuerzas para realizar otras obras[11] intelectuales; de éstas extrae otros instrumentos, es decir, el poder de adelantar su investigación, y continúa así, progresando, hasta llegar a la sabiduría. Que así sucede para el entendimiento, será fácil verlo, con tal de que se comprenda en qué consiste el método de investigación de la verdad y cuáles son esos instrumentos naturales por cuya sola ayuda forja otros que le permiten avanzar. Para mostrarlo procederé así:

La idea[12] verdadera (pues tenemos una idea verdadera) es cosa distinta de aquello de lo cual ella es la idea: una cosa es el círculo y otra la idea del círculo. La idea del círculo no es un objeto con centro y periferia, como el círculo, y parejamente, la idea de un cuerpo no es ese mismo cuerpo. Puesto que es distinta de aquello de que es la idea, será también en sí misma conocible; es decir, que la idea, considerada en su esencia formal, puede ser objeto de otra esencia objetiva y, a su vez, esta esencia objetiva, considerada en sí misma, será alguna cosa

10. Por fuerza nativa entiendo lo que no es originado en nosotros por causas exteriores, como explicaré en mi Filosofía.

11. Las llamo simplemente obras; en mi Filosofía explicaré en qué consisten.

12. Obsérvese que no sólo debemos demostrar lo que acabo de decir, sino también evidenciar que hemos seguido la recta vía, y aún otras cosas que es muy necesario saberlas.

real y conocible, y así indefinidamente. Pedro, por ejemplo, es un objeto real; la idea verdadera de Pedro es la esencia objetiva de Pedro, que es también en sí misma cosa real y enteramente distinta de Pedro mismo. Dado, pues, que la idea de Pedro es alguna cosa real, con su peculiar esencia, será también el objeto de otra idea que contendrá objetivamente en sí todo lo que la idea de Pedro contiene formalmente; a su vez esta idea, cuyo objeto será la idea de la idea de Pedro, tendrá también su esencia, que igualmente podrá ser el objeto de una nueva idea, y así indefinidamente. Es lo que cada uno puede experimentar al ver que si sabe lo que Pedro es, sabe que sabe, y también sabe que sabe que lo sabe, etc. Por eso, para conocer la esencia de Pedro no es necesario que el entendimiento conozca la idea misma de Pedro y menos aún la idea de la idea de Pedro; lo que quiere decir que para saber no necesito saber que sé, y menos aún saber que sé que sé; como para conocer la esencia del triángulo no es necesario conocer la del círculo[13]. En estas ideas sucede lo contrarío: para saber que sé es necesario que sepa anteriormente. Síguese de ahí, evidentemente, que la certidumbre no es más que la esencia objetiva misma; es decir, que la manera como percibimos la esencia objetiva es la certeza misma. Por ello es también evidente que para poseer la certidumbre de la verdad no se requiere nada fuera de la posesión de la idea verdadera, pues ya hemos mostrado que para saber no necesito saber que sé. De aquí resulta también manifiesto que sólo puede saber qué es la suprema certidumbre el que posea la idea adecuada o la esencia objetiva de una cosa; y ello es necesario porque certidumbre y esencia objetiva son lo mismo. Puesto que la verdad no requiere signo alguno y basta poseer las esencias objetivas de las cosas o, lo

13. Se advertirá que no indagamos aquí por qué es innata la primera esencia objetiva, pues este problema corresponde al estudio de la naturaleza, donde es más ampliamente explicado y donde se demuestra al mismo tiempo que fuera de la idea no existe afirmación, ni negación, ni voluntad alguna.

que es lo mismo, las ideas de las cosas, para descartar toda duda, resulta que el verdadero método no consiste en buscar el signo por el cual se reconoce la verdad después de la adquisición de las ideas; el verdadero método es el camino por el cual la verdad misma, o las esencias objetivas de las cosas, o sus ideas (todos estos términos significan lo mismo) son buscadas en el orden debido[14]. Por lo demás, el método debe necesariamente tratar del razonamiento y de la intelección; es decir, el método no es el razonamiento mismo por el cual conocemos las causas de las cosas, y menos aún el conocimiento de estas causas; consiste en comprender lo que es una idea verdadera, distinguirla de otras percepciones y estudiar su naturaleza, a fin de llegar a comprender nuestro poder de conocer y obligar a nuestro espíritu a conocer, según esta norma, todo lo que debe ser conocido; trazarle, además, a manera de auxiliares, reglas seguras que le ahorren inútiles fatigas. Por consiguiente, el Método no es más que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea; y como no hay idea de la idea si la idea no ha sido dada previamente, no habrá método si una idea no ha sido dada previamente. El buen método es, pues, el que muestra cómo el espíritu debe ser dirigido según la norma de la idea verdadera.

14. En qué consiste esa búsqueda en el alma, lo explicará mi Filosofía.

2. Ética
libro I, hasta la proposición 11

Libro I: De Dios

Definiciones

I. Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente.

II. Se llama *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor. De igual modo, un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo.

III. Por *substancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa.

IV. Por *atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma.

V. Por *modo* entiendo las afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido.

VI. Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.

Explicación: Digo *absolutamente infinito,* y no *en su género;* pues de aquello que es meramente infinito en su género podemos negar infinitos atributos, mientras que a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica negación alguna.

VII. Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria,* o mejor, *compelida,* a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera.

VIII. Por *eternidad* entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna.

Explicación: En efecto, tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin.

Axiomas

I. Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa.

II. Lo que no puede concebirse por medio de otra cosa, debe concebirse por sí.

III. De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto, y, por el contrario, si no se da causa alguna determinada, es imposible que un efecto se siga.

IV. El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica.

V. Las cosas que no tienen nada en común una con otra tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra.

VI. Una idea verdadera debe ser conforme a lo ideado por ella.

VII. La esencia de todo lo que puede concebirse como no existente no implica la existencia.

Proposición I

Una substancia es anterior, por naturaleza, a sus afecciones. Demostración: Es evidente por las *Definiciones 3 y 5.*

Proposición II

Dos substancias que tienen atributos distintos no tienen nada en común entre sí.

Demostración: Es evidente por la *Definición 3.* En efecto: cada una debe ser en sí y concebirse por sí, esto es, el concepto de una no implica el concepto de la otra.

Proposición III

No puede una cosa ser causa de otra, si entre sí nada tienen en común. Demostración: Si nada común tienen una con otra, entonces *(por el Axioma 5)* no pueden entenderse una por otra, y, por tanto *(por el Axioma 4)*, una no puede ser causa de la otra. *Quod erat demonstrandum* (en lo sucesivo, Q.E.D.).

Proposición IV

Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí, o por la diversidad de los atributos de las substancias o por la diversidad de las afecciones de las mismas.

Demostración: Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa *(por el Axioma 1)*, esto es *(por las Definiciones 3 y 5)*, fuera del entendimiento nada se da excepto las substancias y sus afecciones. Por consiguiente, nada hay fuera del entendimiento que sea apto para distinguir varias cosas entre sí, salvo las substancias o, lo que es lo mismo *(por la Definición 4)*, sus atributos y sus afecciones. Q.E.D.

Proposición V

En el orden natural no pueden darse dos o más substancias de la misma naturaleza, o sea, con el mismo atributo.

Demostración: Si se diesen varias substancias distintas, deberían distinguirse entre sí, o en virtud de la diversidad de sus atributos, o en

virtud de la diversidad de sus afecciones *(por la Proposición anterior).* Si se distinguiesen por la diversidad de sus atributos, tendrá que concederse que no hay sino una con el mismo atributo. Pero si se distinguiesen por la diversidad de sus afecciones, entonces, como es la substancia anterior por naturaleza a sus afecciones *(por la Proposición 1)*, dejando, por consiguiente, aparte esas afecciones, y considerándola en sí, esto es *(por la Definición 3 y el Axioma 6)*, considerándola en verdad, no podrá ser pensada como distinta de otra, esto es *(por la Proposición precedente)*, no podrán darse varias, sino sólo una. Q.E.D.

Proposición VI

Una substancia no puede ser producida por otra substancia.

Demostración: En la naturaleza no puede haber dos substancias con el mismo atributo *(por la Proposición anterior)*, esto es *(por la Proposición 2)*, no puede haber dos substancias que tengan algo de común entre sí. De manera que *(por la Proposición 3)* una no puede ser causa de la otra, o sea, no puede ser producida por la otra. Q.E.D.

Corolario: Se sigue de aquí que una substancia no puede ser producida por otra cosa. Pues nada hay en la naturaleza excepto las substancias y sus afecciones, como es evidente por el *Axioma 1 y* las *Definiciones 3 y 5*. Pero como *(por la Proposición anterior)* una substancia no puede ser producida por otra substancia, entonces una substancia no puede, en términos absolutos, ser producida por otra cosa. Q.E.D.

De otra manera: Se demuestra ésta más fácilmente todavía en virtud del absurdo de su contradictoria. Pues, si la substancia pudiese ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa *(por el Axioma 4)*; y, por lo tanto *(según la Definición 3)*, no sería una substancia.

Proposición VII

A la naturaleza de una substancia pertenece el existir.

Demostración: Una substancia no puede ser producida por otra cosa *(por el Corolario de la Proposición anterior)*; será, por tanto, causa de sí, es decir *(por la Definición 1)*, que su esencia implica necesariamente la existencia, o sea, que a su naturaleza pertenece el existir. Q.E.D.

Proposición VIII

Toda substancia es necesariamente infinita.

Demostración: No existe más que una única substancia con el mismo atributo *(por la Proposición 5)*, y el existir pertenece a su naturaleza *(por la Proposición 7).* Por consiguiente, competerá a su naturaleza existir, ya como finita, ya como infinita. Pero como finita no puede existir, pues *(por la Definición 2)* debería ser limitada por otra cosa de su misma naturaleza, que también debería existir necesariamente *(por la proposición 7)*; *y* entonces habría dos substancias con el mismo atributo, lo cual es absurdo *(por la Proposición 5).* Por tanto, existe como infinita. Q.E.D.

Escolio 1: Como el ser finito es realmente una negación parcial, y el ser infinito una afirmación absoluta de la existencia de cualquier naturaleza, se sigue, pues, de la sola *Proposición* 7, que toda substancia debe ser infinita.

Escolio 2: No dudo que sea difícil concebir la demostración de la *Proposición 7* para todos los que juzgan confusamente de las cosas y no están acostumbrados a conocerlas por sus primeras causas; y ello porque no distinguen entre las modificaciones de las substancias y las substancias mismas, ni saben cómo se producen las cosas. De donde resulta que imaginen para las substancias un principio como el que ven que tienen las cosas naturales; pues quienes ignoran las verdaderas causas de las cosas lo confunden todo, y, sin repugnancia mental alguna, forjan en su espíritu árboles que hablan como los hombres, y se imaginan que los hombres se forman tanto a partir de piedras como de semen, y que cualesquiera formas se transforman

en otras cualesquiera. Así también, quienes confunden la naturaleza divina con la humana atribuyen fácilmente a Dios afectos humanos, sobre todo mientras ignoran cómo se producen los afectos en el alma. Pero si los hombres atendieran a la naturaleza de la substancia, no dudarían un punto de la verdad de la *Proposición* 7; muy al contrario, esta Proposición sería para todos un axioma, y se contaría entre las nociones comunes. Pues por substancia entenderían aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo conocimiento no precisa del conocimiento de otra cosa. En cambio, por modificaciones entenderían aquello que es en otra cosa, y cuyo concepto se forma a partir del concepto de la cosa en la que es: por lo cual podemos tener ideas verdaderas de modificaciones no existentes; supuesto que, aunque no existan en acto fuera del entendimiento, su esencia está, sin embargo, comprendida en otra cosa, de tal modo que pueden concebirse por medio de ésta. Por contra, la verdad de las substancias fuera del entendimiento está sólo en sí mismas, ya que se conciben por sí. Por tanto, si alguien dijese que tiene una idea clara y distinta –esto es, verdadera– de una substancia y, con todo, dudara de si tal substancia existe, sería en verdad lo mismo que si dijese que tiene una idea verdadera y, con todo, dudara de si es falsa (como resulta patente al que preste la suficiente atención); o si alguien afirma que una substancia es creada, afirma a la vez que una idea falsa se ha hecho verdadera: y, sin duda, no puede concebirse nada más absurdo. Por ello, debe reconocerse que la existencia de una substancia es, como su esencia, una verdad eterna. Mas de ello, de otra manera, podemos concluir que no hay sino una única substancia de la misma naturaleza, lo cual he pensado que merecía la pena mostrar aquí. Pero para hacerlo con orden, debe notarse: *1)* que la verdadera definición de cada cosa no implica ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. De lo cual se sigue esto: *2)* que ninguna definición conlleva ni expresa un número determinado de individuos, puesto que no expresa más que la naturaleza de la cosa definida. Por ejemplo, la definición de

un triángulo no expresa otra cosa que la simple naturaleza del triángulo, pero no un determinado número de triángulos. *3)* Debe notarse que se da necesariamente alguna causa determinada de cada cosa existente. *4)* Por último, debe notarse que esa causa, en cuya virtud existe una cosa, o bien debe estar contenida en la misma naturaleza y definición de la cosa existente *(ciertamente, porque el existir es propio de su naturaleza)*, o bien debe darse fuera de ella. Sentado esto, se sigue que, si en la naturaleza existe un determinado número de individuos, debe darse necesariamente una causa en cuya virtud existan esos individuos, ni más ni menos. Si, por ejemplo, existen en la naturaleza veinte hombres *(que, para mayor claridad, supongo existen a un tiempo, y sin que en la naturaleza haya habido otros antes)*, no bastará *(para dar razón de por qué existen veinte hombres)* con mostrar la causa de la naturaleza humana en general, sino que además habrá que mostrar la causa en cuya virtud no existen ni más ni menos que veinte, puesto que *(por la Observación 3)* debe haber necesariamente una causa de la existencia de cada uno. Pero esta causa *(por las Observaciones 2 y 3) no* puede estar contenida en la naturaleza humana misma, toda vez que la verdadera definición del hombre no implica el número veinte; y de esta suerte *(por la Observación 4)*, la causa por la que esos veinte hombres existen, y, consiguientemente, por la que existe cada uno, debe darse necesariamente fuera de cada uno de ellos; y por ello es preciso concluir, en absoluto, que todo aquello de cuya naturaleza puedan existir varios individuos debe tener necesariamente, para que existan, una causa externa. Entonces, y puesto que existir es propio de la naturaleza de una substancia *(por lo ya mostrado en este Escolio)*, debe su definición conllevar la existencia como necesaria y, consiguientemente, su existencia debe concluirse de su sola definición. Pero de su definición *(como ya mostramos en las Observaciones 2 y 3) no* puede seguirse la existencia de varias substancias; por consiguiente, se sigue necesariamente de ella, como nos proponíamos demostrar, que existe sólo una única substancia de la misma naturaleza.

Proposición IX

Cuanto más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos le competen.

Demostración: Es evidente por la *Definición 4.*

Proposición X

Cada atributo de una misma substancia debe concebirse por sí.

Demostración: Un atributo es, en efecto, lo que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma *(por la Definición 4)*; por tanto *(por la Definición 3),* debe concebirse por sí. Q.E.D.

Escolio: Según lo dicho, es manifiesto que, aunque dos atributos se conciban como realmente distintos –esto es, uno sin intervención del otro–, no podemos, sin embargo, concluir de ello que constituyan dos entes o dos substancias diversas, ya que es propio de la naturaleza de una substancia que cada uno de sus atributos se conciba por sí, supuesto que todos los atributos que tiene han existido siempre a la vez en ella, y ninguno ha podido ser producido por otro, sino que cada uno expresa la realidad o ser de la substancia. Por tanto, dista mucho de ser absurdo el atribuir varios atributos a una misma substancia, pues nada hay más claro en la naturaleza que el hecho de que cada ente deba concebirse bajo algún atributo, y cuanta más realidad o ser tenga, tantos más atributos tendrá que expresen necesidad, o sea, eternidad e infinitud; y, por tanto, nada más claro tampoco que el hecho de que un ente absolutamente infinito haya de ser necesariamente definido *(según hicimos en la Definición 6)* como el ente que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una determinada esencia eterna e infinita. Si alguien pregunta ahora en virtud de qué signo podríamos reconocer la diversidad de las substancias, lea las Proposiciones siguientes, las cuales muestran que en la naturaleza no existe sino una única substancia, y que ésta es absolutamente infinita, por lo que dicho signo sería buscado en vano.

Proposición XI

Dios, o sea, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente.

Demostración: Si niegas esto, concibe, si es posible, que Dios no existe. En ese caso *(por el Axioma 7)* su esencia no implicará la existencia. Pero eso *(por la Proposición 7)* es absurdo: luego Dios existe necesariamente. Q.E.D.

De otra manera: Debe asignársele a cada cosa una causa, o sea, una razón, tanto de su existencia, como de su no existencia. Por ejemplo, si un triángulo existe, debe darse una razón o causa por la que existe, y si no existe, también debe darse una razón o causa que impide que exista, o que le quita su existencia. Ahora bien, esta razón o causa, o bien debe estar contenida en la naturaleza de la cosa, o bien fuera de ella. Por ejemplo, la razón por la que un círculo cuadrado no existe la indica su misma naturaleza: ya que ello implica, ciertamente, una contradicción. Y al contrario, la razón por la que existe una substancia se sigue también de su sola naturaleza, ya que, efectivamente, ésta implica la existencia *(ver Proposición 7).* Pero la razón por la que un círculo o un triángulo existen o no existen no se sigue de su naturaleza, sino del orden de la naturaleza corpórea como un todo: pues de tal orden debe seguirse, o bien que ese triángulo existe ahora necesariamente, o bien que es imposible que exista ahora. Y esto es patente por sí mismo. De donde se sigue que existe necesariamente aquello de lo que no se da razón ni causa alguna que impida que exista. Así pues, si no puede darse razón o causa alguna que impida que Dios exista o que le prive de su existencia, habrá que concluir, absolutamente, que existe de un modo necesario. Mas, si tal razón o causa se diese, debería darse, o bien en la misma naturaleza de Dios, o bien fuera de ella, esto es, en otra substancia de otra naturaleza. Pues si fuese de la misma naturaleza, por ello mismo se concedería que hay Dios. Pero una substancia que fuese de otra naturaleza no tendría nada en común con Dios *(por la Proposición 2)* y, por tanto, no podría

ni poner ni quitar su existencia. No pudiendo, pues, darse una razón o causa que impida la existencia divina, fuera de la naturaleza divina, deberá por necesidad darse, si es que realmente Dios no existe, en su misma naturaleza, la cual conllevaría entonces una contradicción. Pero es absurdo afirmar eso de un Ser absolutamente infinito y sumamente perfecto; por consiguiente, ni en Dios ni fuera de Dios se da causa o razón alguna que impida su existencia y, por ende, Dios existe necesariamente. Q.E.D.

De otra manera: Poder no existir es impotencia y, por contra, poder existir es potencia *(como es notorio por sí).* De este modo, si lo que ahora existe necesariamente no son sino entes finitos, entonces hay entes finitos más potentes que el Ser absolutamente infinito, pero esto *(como es por sí notorio)* es absurdo; luego, o nada existe, o existe también necesariamente un Ser absolutamente infinito. Ahora bien, nosotros existimos, o en nosotros o en otra cosa que existe necesariamente *(ver Axioma 1 y Proposición 7).* Por consiguiente, un Ser absolutamente infinito, esto es *(por la Definición 6),* Dios, existe necesariamente. Q.E.D.

Escolio: En esta última demostración he querido mostrar la existencia de Dios *a posteriori,* para que se percibiera más fácilmente la demostración, pero no porque la existencia de Dios no se siga *a priori de* ese mismo fundamento. Pues siendo potencia el poder existir, se sigue que cuanta más realidad compete a la naturaleza de esa cosa, tantas más fuerzas tiene para existir por sí; y, por tanto, un Ser absolutamente infinito, o sea Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y por eso existe absolutamente. Sin embargo, acaso muchos no podrán ver fácilmente la evidencia de esta demostración, porque están acostumbrados a considerar sólo las cosas que provienen de causas externas y, de entre esas cosas, ven que las que se producen rápidamente, esto es, las que existen fácilmente, perecen también con facilidad, y, por contra, piensan que es más difícil que se produzcan, esto es, que no es nada fácil que existan, aquellas cosas

que conciben como más complejas. Mas, para que se libren de esos prejuicios, no tengo necesidad de mostrar aquí en qué medida es verdadero el dicho «lo que pronto se hace, pronto perece», ni tampoco si respecto de la naturaleza total todas las cosas son o no igualmente fáciles. Basta sólo con advertir que yo no hablo aquí de las cosas que se producen en virtud de causas externas, sino únicamente de las substancias, que *(por la Proposición 6)* no pueden ser producidas por ninguna causa externa. Pues las cosas que se producen en virtud de causas externas, ya consten de muchas partes, ya de pocas, deben cuanto de perfección o realidad tienen a la virtud de la causa externa y, por tanto, su existencia brota de la sola perfección de la causa externa, y no de la suya propia. Por contra, nada de lo que una substancia tiene de perfección se debe a causa externa alguna; por lo cual también su existencia debe seguirse de su sola naturaleza que, por ende, no es otra cosa que su esencia. Pues la perfección de una cosa no impide la existencia, sino que, al contrario, la pone, en tanto que la imperfección, por contra, la quita, y de esta suerte no podemos estar más seguros de la existencia de cosa alguna que de la existencia del Ser absolutamente infinito, o sea, perfecto, esto es, Dios. Pues siendo así que su esencia excluye toda imperfección e implica la perfección absoluta, aparta por eso mismo todo motivo de duda acerca de su existencia, y da de ella una certeza suma, lo que creo ha de ser claro para quien atienda medianamente.

3. Ética
libro I, apéndice

Con lo dicho, he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, a saber: que existe necesariamente; que es único; que es y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza; que es causa libre de todas las cosas, y de qué modo lo es; que todas las cosas son en Dios y dependen de Él, de suerte que sin Él no pueden ser ni concebirse; y, por último, que todas han sido predeterminadas por Dios, no, ciertamente, en virtud de la libertad de su voluntad o por su capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia, tomada absolutamente. Además, siempre que he tenido ocasión, he procurado remover los prejuicios que hubieran podido impedir que mis demostraciones se percibiesen bien, pero, como aún quedan no pocos prejuicios que podrían y pueden, en el más alto grado, impedir que los hombres comprendan la concatenación de las cosas en el orden en que la he explicado, he pensado que valía la pena someterlos aquí al examen de la razón. Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto. Consideraré, pues, este solo prejuicio, buscando, *en primer lugar,* la causa por la que le presta su asentimiento la mayoría, y por la que todos son tan

propensos, naturalmente, a darle acogida. *Después* mostraré su falsedad y, *finalmente,* cómo han surgido de él los prejuicios acerca del *bien y el mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad,* y otros de este género. Ahora bien: deducir todo ello a partir de la naturaleza del alma humana no es de este lugar. Aquí me bastará con tomar como fundamento lo que todos deben reconocer, a saber: que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, y que todos los hombres poseen apetito de buscar lo que les es útil, y de ello son conscientes. De ahí se sigue, *primero,* que los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran. Se sigue, *segundo,* que los hombres actúan siempre con vistas a un fin, a saber: con vistas a la utilidad que apetecen, de lo que resulta que sólo anhelan siempre saber las causas finales de las cosas que se llevan a cabo y, una vez que se han enterado de ellas, se tranquilizan, pues ya no les queda motivo alguno de duda. Si no pueden enterarse de ellas por otra persona, no les queda otra salida que volver sobre sí mismos y reflexionar sobre los fines en vista de los cuales suelen ellos determinarse en casos semejantes, y así juzgan necesariamente de la índole ajena a partir de la propia. Además, como encuentran, dentro y fuera de sí mismos, no pocos medios que cooperan en gran medida a la consecución de lo que les es útil, como, por ejemplo, los ojos para ver, los dientes para masticar, las hierbas y los animales para alimentarse, el sol para iluminar, el mar para criar peces, ello hace que consideren todas las cosas de la naturaleza como si fuesen medios para conseguir lo que les es útil. Y puesto que saben que esos medios han sido encontrados, pero no organizados por ellos, han tenido así un motivo para creer que hay algún otro que ha organizado dichos medios con vistas a que ellos los usen. Pues una vez que han considerado las cosas como medios, no han podido creer que se hayan hecho a sí mismas, sino que han tenido que concluir, basándose en el he-

cho de que ellos mismos suelen servirse de medios, que hay algún o algunos rectores de la naturaleza, provistos de libertad humana, que les han proporcionado todo y han hecho todas las cosas para que ellos las usen. Ahora bien: dado que no han tenido nunca noticia de la índole de tales rectores, se han visto obligados a juzgar de ella a partir de la suya, y así han afirmado que los dioses enderezan todas las cosas a la humana utilidad, con el fin de atraer a los hombres y ser tenidos por ellos en el más alto honor; de donde resulta que todos, según su propia índole, hayan excogitado diversos modos de dar culto a Dios, con el fin de que Dios los amara más que a los otros, y dirigiese la naturaleza entera en provecho de su ciego deseo e insaciable avaricia. Y así, este prejuicio se ha trocado en superstición, echando profundas raíces en las almas, lo que ha sido causa de que todos se hayan esforzado al máximo por entender y explicar las causas finales de todas las cosas. Pero al pretender mostrar que la naturaleza no hace nada en vano (esto es: no hace nada que no sea útil a los hombres), no han mostrado –parece– otra cosa sino que la naturaleza y los dioses deliran lo mismo que los hombres. Os ruego consideréis en qué ha parado el asunto. En medio de tantas ventajas naturales no han podido dejar de hallar muchas desventajas, como tempestades, terremotos, enfermedades, etc.; entonces han afirmado que ello ocurría porque los dioses estaban airados a causa de las ofensas que los hombres les inferían o a causa de los errores cometidos en el culto. Y aunque la experiencia proclamase cada día, y patentizase con infinitos ejemplos, que los beneficios y las desgracias acaecían indistintamente a piadosos y a impíos, no por ello han desistido de su inveterado prejuicio: situar este hecho entre otras cosas desconocidas, cuya utilidad ignoraban (conservando así su presente e innato estado de ignorancia) les ha sido más fácil que destruir todo aquel edificio y planear otro nuevo. Y de ahí que afirmasen como cosa cierta que los juicios de los dioses superaban con mucho la capacidad humana, afirmación que habría sido, sin duda, la única causa

de que la verdad permaneciese eternamente oculta para el género humano, si la Matemática, que versa no sobre los fines, sino sólo sobre las esencias y propiedades de las figuras, no hubiese mostrado a los hombres otra norma de verdad; y, además de la Matemática, pueden también señalarse otras causas (cuya enumeración es aquí superflua) responsables de que los hombres se diesen cuenta de estos vulgares prejuicios y se orientasen hacia el verdadero conocimiento de las cosas.

Con esto he explicado suficientemente lo que prometí en primer lugar. Mas para mostrar ahora que la naturaleza no tiene fin alguno prefijado, y que todas las causas finales son, sencillamente, ficciones humanas, no harán falta muchas palabras. Creo, en efecto, que ello ya consta suficientemente, tanto en virtud de los fundamentos y causas de donde he mostrado que este prejuicio tomó su origen, cuanto en virtud de la *Proposición 16* y los *Corolarios de la Proposición 32*, y además en virtud de todo aquello por lo que he mostrado que las cosas de la naturaleza acontecen todas con una necesidad eterna y una suprema perfección. Sin embargo, añadiré aún que esta doctrina acerca del fin trastorna por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que es en realidad causa, y viceversa. Además, convierte en posterior lo que es, por naturaleza, anterior. Y, por último, trueca en imperfectísimo lo que es supremo y perfectísimo. Pues (omitiendo los dos primeros puntos, ya que son manifiestos por sí), según consta en virtud de las *Proposiciones 21*, *22* y *23,* el efecto producido inmediatamente por Dios es el más perfecto, y una cosa es tanto más imperfecta cuantas más causas intermedias necesita para ser producida. Pero, si las cosas inmediatamente producidas por Dios hubieran sido hechas para que Dios alcanzase su fin propio, entonces las últimas, por cuya causa se han hecho las anteriores, serían necesariamente las más excelentes de todas. Además, esta doctrina priva de perfección a Dios: pues si Dios actúa con vistas a un fin, es que –necesariamente– apetece algo de lo que carece. Y, aunque los teólo-

gos y los metafísicos distingan entre fin de carencia y fin de asimilación, confiesan, sin embargo, que Dios ha hecho todas las cosas por causa de sí mismo y no por causa de las cosas que iban a ser creadas, pues, aparte de Dios, no pueden señalar antes de la creación nada en cuya virtud Dios obrase; y así se ven forzados a confesar que Dios carecía de aquellas cosas para cuya consecución quiso disponer los medios, y que las deseaba, como es claro por sí mismo. Y no debe olvidarse aquí que los secuaces de esta doctrina, que han querido exhibir su ingenio señalando fines a las cosas, han introducido, para probar esta doctrina suya, una nueva manera de argumentar, a saber: la reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia, lo que muestra que no había ningún otro medio de probarla. Pues si, por ejemplo, cayese una piedra desde lo alto sobre la cabeza de alguien y lo matase, demostrarán que la piedra ha caído para matar a ese hombre, de la manera siguiente. Si no ha caído con dicho fin, queriéndolo Dios, ¿cómo han podido juntarse al azar tantas circunstancias? (y, efectivamente, a menudo concurren muchas a la vez). Acaso responderéis que ello ha sucedido porque el viento soplaba y el hombre pasaba por allí. Pero –insistirán– ¿por qué soplaba entonces el viento? ¿Por qué el hombre pasaba por allí entonces? Si respondéis, de nuevo, que el viento se levantó porque el mar, estando el tiempo aún tranquilo, había empezado a agitarse el día anterior, y que el nombre había sido invitado por un amigo, insistirán de nuevo, a su vez –ya que el preguntar no tiene fin–: ¿y por qué se agitaba el mar?, ¿por qué el hombre fue invitado en aquel momento? Y, de tal suerte, no cesarán de preguntar las causas de las causas, hasta que os refugiéis en la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia. Así también, cuando contemplan la fábrica del cuerpo humano, quedan estupefactos, y concluyen, puesto que ignoran las causas de algo tan bien hecho, que es obra no mecánica, sino divina o sobrenatural, y constituida de modo tal que ninguna parte perjudica a otra. Y de aquí proviene que quien investiga las verdaderas causas de los milagros y procura,

tocante a las cosas naturales, entenderlas como sabio, y no admirarlas como necio, sea considerado hereje e impío, y proclamado tal por aquellos a quien el vulgo adora como intérpretes de la naturaleza y de los dioses. Porque ellos saben que, suprimida la ignorancia, se suprime la estúpida admiración, esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y de preservar su autoridad. Pero voy a dejar este asunto, y pasar al que he decidido tratar aquí en *tercer* lugar.

Una vez que los hombres se han persuadido de que todo lo que ocurre ocurre por causa de ellos, han debido juzgar como lo principal en toda cosa aquello que les resultaba más útil, y estimar como las más excelentes de todas aquellas cosas las que les afectaban del mejor modo. De donde han debido formar nociones con las que intentan explicar la naturaleza de las cosas, tales como *Bien, Mal, Orden, Confusión, Calor, Frío, Belleza* y *Fealdad;* y, dado que se consideran a sí mismos como libres, de ahí han salido nociones tales como *Alabanza, Vituperio, Pecado* y *Mérito*: estas últimas las explicaré más adelante, después que trate de la naturaleza humana; a las primeras me referiré ahora brevemente. Han llamado *Bien* a todo lo que se encamina a la salud y al culto de Dios, y *Mal,* a lo contrario de esas cosas. Y como aquellos que no entienden la naturaleza de las cosas nada afirman realmente acerca de ellas, sino que sólo se las imaginan y confunden la imaginación con el entendimiento, creen por ello firmemente que en las cosas hay un *Orden,* ignorantes como son de la naturaleza de las cosas y de la suya propia. Pues decimos que están bien ordenadas cuando están dispuestas de tal manera que, al representárnoslas por medio de los sentidos, podemos imaginarlas fácilmente y, por consiguiente, recordarlas con facilidad; y, si no es así, decimos que están mal ordenadas o que son *confusas.* Y puesto que las cosas que más nos agradan son las que podemos imaginar fácilmente, los hombres prefieren, por ello, el orden a la confusión, corno si, en la naturaleza, el orden fuese algo independiente de nuestra imaginación; y dicen que Dios ha creado todo según un orden, atribuyendo de ese modo,

sin darse cuenta, imaginación a Dios, a no ser quizá que prefieran creer que Dios, providente con la humana imaginación, ha dispuesto todas las cosas de manera tal que ellos puedan imaginarlas muy fácilmente. Y acaso no sería óbice para ellos el hecho de que se encuentran infinitas cosas que sobrepasan con mucho nuestra imaginación, y muchísimas que la confunden a causa de su debilidad. Pero de esto ya he dicho bastante. Por lo que toca a las otras nociones, tampoco son otra cosa que modos de imaginar, por los que la imaginación es afectada de diversas maneras, y, sin embargo, son consideradas por los ignorantes como si fuesen los principales atributos de las cosas; porque, como ya hemos dicho, creen que todas las cosas han sido hechas con vistas a ellos, y a la naturaleza de una cosa la llaman buena o mala, sana o pútrida y corrompida, según son afectados por ella. Por ejemplo, si el movimiento que los nervios reciben de los objetos captados por los ojos conviene a la salud, los objetos por los que es causado son llamados *bellos*; y *feos,* los que provocan un movimiento contrario. Los que actúan sobre el sentido por medio de la nariz son llamados aromáticos o fétidos; los que actúan por medio de la lengua, dulces o amargos, sabrosos o insípidos, etc.; los que actúan por medio del tacto, duros o blandos, ásperos o lisos, etc. Y, por último, los que excitan el oído se dice que producen ruido, sonido o armonía, y esta última ha enloquecido a los hombres hasta el punto de creer que también Dios se complace con la armonía; y no faltan filósofos persuadidos de que los movimientos celestes componen una armonía. Todo ello muestra suficientemente que cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro, o, más bien, toma por realidades las afecciones de su imaginación. Por ello, no es de admirar (notémoslo de pasada) que hayan surgido entre los hombres tantas controversias como conocemos, y de ellas, por último, el escepticismo. Pues, aunque los cuerpos humanos concuerdan en muchas cosas, difieren, con todo, en muchas más, y por eso lo que a uno le parece bueno, parece malo a otro; lo que ordenado a uno, a otro confuso; lo agradable para

uno es desagradable para otro; y así ocurre con las demás cosas, que omito aquí no sólo por no ser éste lugar para tratar expresamente de ellas, sino porque todos tienen suficiente experiencia del caso. En efecto, en boca de todos están estas sentencias: hay tantas opiniones como cabezas; cada cual abunda en su opinión; no hay menos desacuerdo entre cerebros que entre paladares. Ellas muestran suficientemente que los hombres juzgan de las cosas según la disposición de su cerebro, y que más bien las imaginan que las entienden. Pues si las entendiesen –y de ello es testigo la Matemática–, al menos las cosas serían igualmente convincentes para todos, ya que no igualmente atractivas.

Vemos, pues, que todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la naturaleza son sólo modos de imaginar, y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino sólo la contextura de la imaginación; y, pues tienen nombres como los que tendrían entidades existentes fuera de la imaginación, no las llamo entes de razón, sino de imaginación, y así, todos los argumentos que contra nosotros se han obtenido de tales nociones pueden rechazarse fácilmente. En efecto, muchos suelen argumentar así: si todas las cosas se han seguido en virtud de la necesidad de la perfectísima naturaleza de Dios, ¿de dónde han surgido entonces tantas imperfecciones en la naturaleza, a saber: la corrupción de las cosas hasta el hedor, la fealdad que provoca náuseas, la confusión, el mal, el pecado, etc.? Pero, como acabo de decir, esto se refuta fácilmente. Pues la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia, y no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque convengan o repugnen a la naturaleza humana. Y a quienes preguntan: ¿por qué Dios no ha creado a todos los hombres de manera que se gobiernen por la sola guía de la razón? respondo sencillamente: porque no le ha faltado materia para crearlo todo, desde el más alto al más bajo grado de perfección; o, hablando con más propiedad, porque las leyes de su naturaleza han sido lo bastante amplias

como para producir todo lo que puede ser concebido por un entendimiento infinito, según he demostrado en la *Proposición 16.*

Éstos son los prejuicios que aquí he pretendido señalar. Si todavía quedan algunos de la misma estofa, cada cual podrá corregirlos a poco que medite.

4. Ética
libro II, hasta la proposición 16

Libro II: De la naturaleza y origen del alma

Paso ahora a explicar aquellas cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del Ser eterno e infinito. Pero no las explicaré todas, pues hemos demostrado en la Proposición 16 de la Parte I que de aquélla debían seguirse infinitas cosas de infinitos modos, sino sólo las que pueden llevarnos, como de la mano, al conocimiento del alma humana y de su suprema felicidad.

Definiciones

I. Entiendo por *cuerpo* un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como una cosa extensa; *ver el Corolario de la Proposición 25 de la Parte I.*

II. Digo que pertenece a la *esencia* de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa –y viceversa, aquello que sin la cosa– no puede ni ser ni concebirse.

III. Entiendo por *idea* un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante.

Explicación: Digo concepto, más bien que percepción, porque la palabra «percepción» parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio, «concepto» parece expresar una acción del alma.

IV. Entiendo por *idea adecuada* una idea que, en cuanto considerada

en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera.

Explicación: Digo «intrínsecas» para excluir algo extrínseco, a saber: la conformidad de la idea con lo ideado por ella.

V. La *duración* es una continuación indefinida de la existencia.

Explicación: Digo «indefinida» porque no puede ser limitada en modo alguno por la naturaleza misma de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, la cual, en efecto, da necesariamente existencia a la cosa, pero no se la quita.

VI. Por *realidad* entiendo lo mismo que por *perfección.*

VII. Entiendo por *cosas singulares* las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular.

Axiomas

I. La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es: en virtud del orden de la naturaleza, tanto puede ocurrir que este o aquel hombre exista como que no exista.

II. El hombre piensa.

III. Los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que son denominados «afectos del ánimo», no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede darse una idea sin que se dé ningún otro modo de pensar.

IV. Tenemos conciencia de que un cuerpo es afectado de muchas maneras.

V. No percibimos ni tenemos conciencia de ninguna cosa singular más que los cuerpos y los modos de pensar.

Ver los Postulados que siguen a la Proposición 13.

Proposición I

El Pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante.

Demostración: Los pensamientos singulares, o sea, este o aquel pensamiento, son modos que expresan la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera *(por el Corolario de la Proposición 25 de la Parte I).* Por consiguiente, compete a Dios *(por la Definición 5 de la Parte I)* un atributo cuyo concepto implican todos los pensamientos singulares, y por medio del cual son asimismo concebidos. Es, pues, el Pensamiento uno de los infinitos atributos de Dios, que expresa la eterna e infinita esencia de Dios *(ver Definición 5 de la Parte I*), o sea, Dios es una cosa pensante. Q.E.D.

Escolio: Esta Proposición es también evidente en virtud del hecho de que nosotros podemos concebir un ser pensante infinito. Pues cuantas más cosas puede pensar un ser pensante, tanta más realidad o perfección concebimos que contiene; por consiguiente, un ser que puede pensar infinitas cosas de infinitos modos es, por virtud del pensamiento, necesariamente infinito. Y siendo así que concebimos un ser infinito fijándonos en el solo pensamiento, es entonces el Pensamiento uno de los infinitos atributos de Dios, como pretendíamos.

Proposición II

La Extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa.

Demostración: La demostración de esta Proposición procede del mismo modo que la de la anterior.

Proposición III

Hay en Dios necesariamente una idea, tanto de su esencia como de todo lo que se sigue necesariamente de esa esencia.

Demostración: En efecto: Dios *(por la Proposición 1 de esta Parte)* puede pensar infinitas cosas de infinitos modos, o *(lo que es lo mismo, por la Proposición 16 de la Parte I)* puede formar una idea de su esencia y de todo lo que necesariamente se sigue de ella. Ahora bien, todo lo que está en la potestad de Dios es necesariamente *(por la Proposición*

35 de la Parte I); por consiguiente, hay necesariamente tal idea, y *(por la Proposición 15 de la Parte I)* no la hay sino en Dios. Q.E.D.

Escolio: El vulgo entiende por potencia de Dios una voluntad libre y un derecho sobre todas las cosas que existen, y que son, por ello, comúnmente consideradas contingentes. Dicen, en efecto, que Dios tiene la potestad de destruirlo todo y reducirlo a la nada. Y comparan, además, muy frecuentemente la potencia de Dios con la de los reyes. Pero esto lo hemos refutado en los Corolarios 1 y 2 de la Proposición 32 de la Parte I y, en la Proposición 16 de la Parte I, hemos mostrado que Dios actúa con la misma necesidad con que se entiende a sí mismo; esto es, así como en virtud de la necesidad de la divina naturaleza se sigue (según todos afirman unánimemente) que Dios se entiende a sí mismo, con la misma necesidad se sigue también que Dios obra infinitas cosas de infinitos modos. Además, en la Proposición 34 de la Parte I hemos mostrado que la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia activa de Dios, y, por tanto, nos es tan imposible concebir que Dios no actúa como que Dios no existe. Por lo demás, si me pluguiera proseguir con este tema, podría mostrar también aquí que esa potencia que el vulgo se imagina haber en Dios no sólo es humana (lo que muestra que Dios es concebido por el vulgo como un hombre, o a semejanza de un hombre), sino que implica, además, impotencia. Pero no quiero reiterar tantas veces el mismo discurso. Sólo ruego al lector, una y otra vez, que sopese repetidamente lo que se ha dicho sobre este tema en la primera parte, desde la Proposición 16 hasta el final. Pues nadie podrá percibir rectamente lo que pretendo, a no ser que se guarde muy bien de confundir la potencia de Dios con la humana potencia, o derecho, de los reyes.

Proposición IV

La idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas de infinitos modos, sólo puede ser única.

Demostración: El entendimiento infinito sólo comprende los atributos de Dios y sus afecciones *(por la Proposición 30 de la Parte I).* Ahora

bien: Dios es único *(por el Corolario 1 de la Proposición 14 de la Parte I).* Por consiguiente, la idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas de infinitos modos, sólo puede ser única. Q.E.D.

Proposición V

El ser formal de las ideas reconoce como causa a Dios, en cuanto a éste se le considera sólo como cosa pensante y no en cuanto es explicado por otro atributo. Esto es, ni las ideas de los atributos de Dios ni las de las cosas singulares reconocen como causa eficiente suya a las cosas ideadas por ellas, o sea, a las cosas percibidas, sino a Dios mismo, en cuanto que es cosa pensante.

Demostración: Es evidente sin duda, por la Proposición 3 de esta Parte. En ella concluíamos, efectivamente, que Dios puede formar una idea de su esencia y de todo lo que se sigue necesariamente de ella, basándonos sólo en el hecho de que Dios es cosa pensante, y no en el hecho de que sea el objeto de su propia idea. Por lo cual, el ser formal de las ideas reconoce como causa a Dios, en cuanto que Éste es cosa pensante. Pero también se demuestra de esta otra manera: el ser formal de las ideas es un modo de pensar *(como es por sí notorio),* esto es *(por el Corolario de la Proposición 25 de la Parte I*), un modo que expresa de cierta manera la naturaleza de Dios, en cuanto que Éste es cosa pensante, y así *(por la Proposición 10 de la Parte I)* no implica el concepto de ningún otro atributo de Dios y, por consiguiente *(por el Axioma 4 de la Parte I),* no es efecto de ningún otro atributo que el Pensamiento; luego el ser formal de las ideas reconoce como causa a Dios, en cuanto a Éste se lo considera sólo como cosa pensante, etc. Q.E.D.

Proposición VI

Los modos de un atributo cualquiera tienen como causa a Dios sólo en cuanto se lo considera desde el atributo del que son modos, y no en cuanto se lo considera desde algún otro atributo.

Demostración: En efecto, cada atributo se concibe por sí, prescindiendo de cualquier otro *(por la Proposición 10 de la Parte I).* Por lo cual,

los modos de cada atributo implican el concepto de su atributo, pero no el de otro; y así (*por el Axioma 4 de la Parte I*) tienen como causa a Dios sólo en cuanto se lo considera desde el atributo del que son modos, y no en cuanto se lo considera desde algún otro atributo. Q.E.D.

Corolario: Se sigue de aquí que el ser formal de las cosas que no son modos de pensar no se sigue de la naturaleza divina en virtud de que ésta conozca previamente esas cosas, sino que las cosas sobre las que versan las ideas se derivan y concluyen de sus atributos de la misma manera y con la misma necesidad con la que hemos mostrado que derivan las ideas del atributo del Pensamiento.

Proposición VII

El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas.

Demostración: Es evidente por el Axioma 4 de la Parte I. Pues la idea de cualquier cosa causada depende del conocimiento de la causa cuyo efecto es.

Corolario: Se sigue de aquí que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es: todo cuanto se sigue formalmente de la infinita naturaleza de Dios se sigue en él objetivamente, a partir de la idea de Dios, en el mismo orden y con la misma conexión.

Escolio: Antes de seguir adelante, debemos traer a la memoria aquí lo que más arriba hemos mostrado, a saber: que todo cuanto puede ser percibido por el entendimiento infinito como constitutivo de la esencia de una substancia pertenece sólo a una única substancia y, consiguientemente, que la substancia pensante y la substancia extensa son una sola y misma substancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro. Así también, un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras. Esto parecen haberlo visto ciertos hebreos como al través de la niebla: me refiero a quienes afirman que Dios, el entendimiento de Dios y las cosas por él entendidas son todo uno y lo mismo. Por

ejemplo, un círculo existente en la naturaleza y la idea de ese círculo existente, que también es en Dios, son una sola y misma cosa, que se explica por medio de atributos distintos, y por eso, ya concibamos la naturaleza desde el atributo de la Extensión, ya desde el atributo del Pensamiento, ya desde otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, o sea, una sola y misma conexión de causas, esto es: hallaremos las mismas cosas siguiéndose unas de otras. Y si he dicho que Dios es causa, por ejemplo, de la idea de círculo sólo en cuanto que es cosa pensante, y del círculo mismo sólo en cuanto que es cosa extensa, ello se ha debido a que el ser formal de la idea del círculo no puede percibirse sino por medio de otro modo de pensar, que desempeña el papel de su causa próxima, y éste a su vez por medio de otro, y así hasta el infinito; de manera que, en tanto se consideren las cosas como modos de pensar, debemos explicar el orden de la naturaleza entera, o sea, la conexión de las causas, por el solo atributo del Pensamiento, y en tanto se consideren como modos de la Extensión, el orden de la naturaleza entera debe asimismo explicarse por el solo atributo de la Extensión, y lo mismo entiendo respecto de los otros atributos. Por lo cual, Dios es realmente causa de las cosas tal como son en sí, en cuanto que consta de infinitos atributos. Y por el momento no puedo explicar esto más claramente.

Proposición VIII

Las ideas de las cosas singulares –o sea, de los modos– no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, tal como las esencias formales de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios.

Demostración: Esta Proposición es evidente en virtud de la anterior, pero se entiende con mayor claridad por el Escolio que precede.

Corolario: De aquí se sigue que, mientras las cosas singulares existen sólo en la medida en que están comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo, o sea, sus ideas, existen sólo en la medida en que existe la idea infinita de Dios, y cuando se dice que las cosas sin-

gulares existen, no sólo en la medida en que están comprendidas en los atributos de Dios, sino cuenta habida de su duración, entonces sus ideas implican también esa existencia, atendiendo a la cual se dice que duran.

Escolio: Si, en orden a una más amplia explicación de este punto, alguien desease un ejemplo, ninguno podré darle que explique adecuadamente la cuestión de que hablo aquí, toda vez que es única; procuraré, con todo, ilustrar este asunto lo mejor que pueda. Como se sabe, el círculo posee una naturaleza tal que son iguales entre sí los rectángulos formados por los segmentos de cada par de líneas rectas que se cortan entre sí dentro de dicho círculo; por lo cual se contienen en el círculo infinitos rectángulos iguales entre sí; pero ninguno de ellos puede decirse que exista sino en cuanto que existe el círculo, ni tampoco puede decirse que exista la idea de ninguno de esos rectángulos sino en cuanto que está comprendida en la idea del círculo. Concíbase ahora que, de esos infinitos rect*ángulos, sólo dos existen, a saber, E y D. Ciertamente, sus ideas existen ahora no ya* sólo en cuanto comprendidas en la idea del círculo, sino también en cuanto que implican la existencia de esos rectángulos, y por ello se distinguen de las demás ideas de los otros rectángulos.

Proposición IX

La idea de una cosa singular existente en acto tiene como causa a Dios no en cuanto es infinito, sino en cuanto se lo considera afectado por la idea de otra cosa singular existente en acto, de la que Dios es también causa en cuanto afectado por una tercera, y así hasta el infinito.

Demostración: La idea de una cosa singular existente en acto es un modo de pensar singular y distinto de los demás *(por el Corolario y el Escolio de la Proposición 8 de esta Parte)*; y así *(por la Proposición 6 de esta Parte)* tiene como causa a Dios en cuanto es sólo cosa pensante. Pero no *(por la Proposición 28 de la Parte I)* en cuanto es cosa pensante en términos absolutos, sino en cuanto se lo considera afectado por otro modo de pensar, y de éste es Dios también causa en cuanto afectado

por otro, y así hasta el infinito. Ahora bien: el orden y conexión de las ideas *(por la Proposición 7 de esta Parte)* es el mismo que el orden y conexión de las causas; por consiguiente, de la idea de una cosa singular es causa otra idea, o sea, Dios en cuanto se lo considera afectado por otra idea, y también de ésta en cuanto es afectado por otra, y así hasta el infinito. Q.E.D.

Corolario: Hay en Dios conocimiento de todo cuanto ocurre en el objeto singular de una idea cualquiera sólo en cuanto Dios tiene la idea de ese objeto.

Demostración: Hay en Dios una idea de todo cuanto ocurre en el objeto de una idea cualquiera *(por la Proposición 3 de esta Parte)*, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto se lo considera afectado por otra idea de una cosa singular *(por la Proposición anterior)*; ahora bien *(por la Proposición 7 de esta Parte)*, el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas; por consiguiente, habrá en Dios conocimiento de lo que ocurre en un objeto singular sólo en cuanto tiene la idea de ese objeto. Q.E.D.

Proposición X

A la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia, o sea, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre.

Demostración: En efecto: el ser de la substancia implica la existencia necesaria *(por la Proposición 7 de la Parte I)*. Así pues, si a la esencia del hombre perteneciese el ser de la substancia, dada la substancia, se daría necesariamente el hombre *(por la Definición 2 de esta Parte)* y, consiguientemente, el hombre existiría de un modo necesario, lo que *(por el Axioma 1 de esta Parte)* es absurdo. Por consiguiente, etc. Q.E.D.

Escolio: Esta Proposición se demuestra también a partir de la Proposición 5 de la Parte I, a saber: que no hay dos substancias de la misma naturaleza. Pero, dado que pueden existir varios hombres, entonces no es el ser de la substancia lo que constituye la forma del hombre. Esta Proposición es evidente, además, en virtud de las demás propiedades de la substancia, a saber: que la substancia es, por natura-

leza, infinita, inmutable, indivisible, etc., como todos pueden ver fácilmente.

Corolario: De aquí se sigue que la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios.

Demostración: Porque el ser de la substancia *(por la Proposición anterior)* no pertenece a la esencia del hombre. Por consiguiente, ésta es algo *(por la Proposición 15 de la Parte I)* que es en Dios y que no puede ser ni concebirse sin Dios, o sea *(por el Corolario de la Proposición 25 de la Parte I)*, es una afección o modo que expresa la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera.

Escolio: Todos deben conceder, en verdad, que sin Dios nada puede ser ni concebirse. Pues todos reconocen que Dios es la única causa de todas las cosas, y tanto de su esencia como de su existencia; esto es, Dios es causa de las cosas no sólo según el devenir, como dicen, sino también según el ser. Sin embargo, muchos dicen que a la esencia de una cosa pertenece aquello sin lo cual esa cosa no puede ser ni concebirse; y, por tanto, o bien creen que la naturaleza de Dios pertenece a la esencia de las cosas creadas, o bien que las cosas creadas pueden ser y concebirse sin Dios, o, lo que es más cierto, no son lo bastante consecuentes consigo mismos. Y la causa de esto ha sido, creo, que no se han atenido al orden del filosofar. Pues han creído que la naturaleza divina, sobre la que debían reflexionar antes que nada, ya que es prioritaria tanto en el orden del conocimiento como en el de la naturaleza, era la última en el orden del conocimiento, y que las cosas llamadas objetos de los sentidos eran anteriores a todo lo demás. De ello ha resultado que, al considerar las cosas de la naturaleza, han pensado en todo menos en la naturaleza divina y, al intentar más tarde considerar ésta, no han podido valerse de aquellas primeras ficciones suyas sobre las que habían construido el conocimiento de las cosas de la naturaleza, dado que de nada les servían para conocer la naturaleza divina. Y así no es de extrañar que hayan incurrido en contradicciones una y otra vez. Pero dejo a

un lado esto, pues mi intención ha sido sólo la de exponer la causa por la que no he dicho que pertenezca a la esencia de una cosa aquello sin lo cual esa cosa no puede ser ni concebirse; ya que, evidentemente, las cosas singulares no pueden ser ni concebirse sin Dios y, sin embargo, Dios no pertenece a su esencia. He dicho, en cambio, que constituye necesariamente la esencia de una cosa aquello dado lo cual se da la cosa y suprimido lo cual la cosa no se da. O sea, aquello sin lo cual la cosa –y viceversa, aquello que sin la cosa– no puede ser ni concebirse.

Proposición XI

Lo primero que constituye el ser actual del alma humana no es más que la idea de una cosa singular existente en acto.

Demostración: La esencia del hombre *(por el Corolario de la Proposición anterior)* está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios, a saber *(por el Axioma 2 de esta Parte):* por modos de pensar, de todos los cuales *(por el Axioma 3 de esta Parte)* es la idea, por naturaleza, el primero, y, dada ella, los restantes modos (es decir, aquellos a quienes la idea es anterior por naturaleza) deben darse en el mismo individuo *(por el Axioma 3 de esta Parte).* Y así, la idea es lo primero que constituye el ser del alma humana. Pero no la idea de una cosa inexistente, pues en ese caso *(por el Corolario de la Proposición 8 de esta Parte)* no podría decirse que existe la idea misma. Se tratará, pues, de la idea de una cosa existente en acto. Pero no de una cosa infinita, ya que una cosa infinita *(por las Proposiciones 21 y 22 de la Parte I)* debe existir siempre necesariamente; ahora bien, esto es absurdo *(por el Axioma 1 de esta Parte);* y, por consiguiente, lo primero que constituye el ser actual del alma humana es la idea de una cosa singular existente en acto. Q.E.D.

Corolario: De aquí se sigue que el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios; y, por ende, cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios (no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica a

través de la naturaleza del alma humana, o sea, en cuanto constituye la esencia del alma humana) tiene esta o aquella idea. Y cuando decimos que Dios tiene esta o aquella idea, no sólo en cuanto constituye la naturaleza del alma humana, sino en cuanto que tiene también, a la vez que la del alma humana, la idea de otra cosa, entonces decimos que el alma humana percibe esa cosa de un modo parcial o inadecuado.

Escolio: Aquí, sin duda, los lectores quedarán perplejos, y les vendrán a las mientes muchas cuestiones dificultosas; por tal motivo, les ruego que avancen conmigo a paso lento y que no se pronuncien sobre esto hasta que no terminen de leerlo todo.

Proposición XII

Todo cuanto acaece en el objeto de la idea que constituye el alma humana debe ser percibido por el alma humana o, lo que es lo mismo, habrá necesariamente una idea de ello en el alma. Es decir: si el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, nada podrá acaecer en ese cuerpo que no sea percibido por el alma.

Demostración: En efecto, hay necesariamente *(por el Corolario de la Proposición 9 de esta Parte)* un conocimiento de Dios de todo lo que acaece en el objeto de cualquier idea, en cuanto se considera a Dios como afectado por la idea de dicho objeto, esto es *(por la Proposición 11 de esta Parte)*, en cuanto constituye el alma de alguna cosa. Así pues, hay necesariamente un conocimiento en Dios de todo lo que acaece en el objeto de la idea que constituye el alma humana, en cuanto Dios constituye la naturaleza del alma humana, esto es *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta Parte)*, habrá necesariamente un conocimiento de ese objeto en el alma, o, lo que es lo mismo, el alma lo percibe. Q.E.D.

Escolio: Esta Proposición es también evidente, y se entiende con mayor claridad, por el Escolio de la Proposición 7 de esta Parte: véase.

Proposición XIII

El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa.

Demostración: En efecto: si un cuerpo no fuese el objeto del alma humana, las ideas de las afecciones de tal cuerpo no se darían en Dios *(por el Corolario de la Proposición 9 de esta parte)* en cuanto constituye nuestra alma, sino en cuanto constituye el alma de otra cosa; esto es *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta Parte)*, no habría en nuestra alma ideas de las afecciones de un cuerpo. Ahora bien *(por el Axioma 4 de esta parte)*, tenemos ideas de las afecciones de un cuerpo. Luego el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, y *(por la Proposición 11 de esta Parte)* existente en acto. Por otra parte, si hubiese también otro objeto del alma además de un cuerpo, dado que nada existe *(por la Proposición 36 de la Parte I)* de lo que no se siga un efecto, debería haber necesariamente en nuestra alma *(por la Proposición 12 de esta Parte)* una idea de ese efecto. Ahora bien *(por el Axioma 5 de esta Parte)*, no hay idea alguna de él. Por consiguiente, el objeto de nuestra alma es un cuerpo existente, y no otra cosa. Q.E.D.

Corolario: De aquí se sigue que el hombre consta de un alma y cuerpo, y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos.

Escolio: A partir de lo dicho, no sólo entendemos que el alma humana está unida al cuerpo, sino también lo que debe entenderse por unión de alma y cuerpo. Sin embargo, nadie podrá entenderla adecuadamente, o sea, distintamente, si no conoce primero adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo. Pues lo que hasta aquí hemos mostrado es del todo común, y no se refiere más a los hombres que a los otros individuos, todos los cuales, aunque en diversos grados, están animados. De cada cosa hay en Dios necesariamente una idea, de la cual Dios es causa del mismo modo que lo es de la idea del cuerpo humano, y, por ello, todo cuanto hemos dicho acerca de la idea del cuerpo humano debe decirse necesariamente acerca de la idea de cualquier cosa. No obstante, tampoco podemos negar que las ideas

difieren entre sí como los objetos mismos, y que una es más excelente y contiene más realidad que otra según que su objeto sea más excelente y contenga más realidad que el de esa otra; y, por ello, para determinar qué es lo que separa al alma humana de las demás y en qué las aventaja, nos es necesario, como hemos dicho, conocer la naturaleza de su objeto, esto es, del cuerpo humano. Pero ni puedo explicarla aquí, ni ello es preciso para lo que quiero demostrar. Con todo, diré en general que, cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez; y que cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente. Y a partir de esto podemos conocer la excelencia de un alma sobre las demás, y también ver la causa por la que no tenemos de nuestro cuerpo sino un conocimiento muy confuso, y otras muchas cosas que deduciré de ello en lo que sigue. Por cuya causa he creído que merecía la pena explicar y demostrar estos mismos temas más cuidadosamente, para lo cual es necesario sentar previamente algo acerca de la naturaleza de los cuerpos.

Axioma I

Todo cuerpo, o se mueve, o está en reposo.

Axioma II

Cada cuerpo se mueve, ya más lentamente, ya más rápidamente.

Lema I

Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia.

Demostración: Supongo que la primera parte de este Lema es evidente por sí misma. Y, tocante a que los cuerpos no se distinguen por razón de la substancia, ello es evidente tanto por la Proposición 5 como por la 8 de la Parte I. Pero es aún más claro por lo dicho en el Escolio de la Proposición 15 de la Parte I.

Lema II

Todos los cuerpos convienen en ciertas cosas.

Demostración: En efecto: todos los cuerpos convienen en el hecho de que implican el concepto de un solo y mismo atributo *(por la Definición 1 de esta Parte).* Además, en que pueden moverse más lenta o más rápidamente y, en términos absolutos, en que pueden moverse o estar en reposo.

Lema III

Un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito.

Demostración: Los cuerpos *(por la Definición 1 de esta Parte)* son cosas singulares, que *(por el Lema I)* se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo; y así *(por la Proposición 28 de la Parte I)*, cada uno de ellos ha debido ser determinado necesariamente al movimiento o al reposo por otra cosa singular, a saber *(por la Proposición 6 de esta Parte)*, por otro cuerpo, el cual *(por el Axioma 1)* también se mueve o está en reposo. Ahora bien, éste *(por la misma razón)* tampoco ha podido moverse o estar en reposo si no hubiera sido determinado por otro a dichos movimiento o reposo, y éste a su vez *(por la misma razón)* por otro, y así hasta el infinito. Q.E.D.

Corolario: Se sigue de aquí que un cuerpo en movimiento se mueve hasta que otro cuerpo lo determina al reposo; y, asimismo, que un cuerpo en reposo permanece en él hasta que otro lo determina al movimiento. Ello es también notorio por sí. En efecto, cuando supongo que un cuerpo, por ejemplo A, está en reposo, y no tengo en cuenta otros cuerpos en movimiento, nada podré decir de ese cuerpo A sino que está en reposo. Si ocurre después que el cuerpo A se mueve, ello no ha podido provenir, ciertamente, del hecho de que estuviera en reposo, pues de tal hecho no podía seguirse sino que el cuerpo A estaba en reposo. Si, por contra, se supone que A se mueve, siempre que

nos fijemos sólo en A, nada podremos afirmar de él sino que se mueve. Si ocurre después que A esté en reposo, ello tampoco ha podido provenir del movimiento que tenía, pues de dicho movimiento sólo podía seguirse que A se movía; así pues, ello acontece en virtud de una cosa que no estaba en A, a saber, una causa exterior, en cuya virtud ha sido determinado al reposo.

Axioma I

Todas las maneras en las que un cuerpo es afectado por otro se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo que lo afecta; de suerte que un solo y mismo cuerpo es movido de diversas maneras según la diversidad de la naturaleza de los cuerpos que lo mueven y, por contra, cuerpos distintos son movidos de diversas maneras por un solo y mismo cuerpo.

Axioma II

Cuando un cuerpo en movimiento choca contra otro en reposo al que no puede mover, es reflejado de modo que sigue moviéndose, y el ángulo que forma, con la superficie del cuerpo en reposo contra el que chocó, la línea del movimiento de reflexión será igual al ángulo que forma la línea del movimiento de incidencia con esa superficie.

Esto por lo que se refiere a los cuerpos más simples, a saber, los que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud; pasemos ahora a los cuerpos compuestos.

Definición

Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien –si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad– de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos.

Axioma III

Según sean mayores o menores las superficies por medio de las cuales se aplican unas contra otras las partes de un individuo, o sea, de un cuerpo compuesto, con mayor o menor facilidad –respectivamente– pueden ser compelidas a cambiar de sitio y, consiguientemente, con mayor o menor facilidad puede sobrevenir que ese individuo revista otra figura. Y, por ello, llamaré *duros* a los cuerpos cuyas partes se aplican unas a otras, por medio de superficies grandes; *blandos,* en cambio, a aquellos cuyas partes se aplican mediante superficies pequeñas; y *fluidos,* por último, a aquellos cuyas partes se mueven unas entre otras.

Lema IV

Si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan ciertos cuerpos, y a la vez otros tantos de la misma naturaleza ocupan el lugar de aquéllos, ese individuo conservará su naturaleza tal y como era antes, sin cambio alguno en su forma.

Demostración: En efecto, los cuerpos *(por el Lema 1)* no se distinguen en razón de la substancia, sino que aquello que constituye la forma de un individuo consiste en una unión de cuerpos *(por la Definición anterior).* Ahora bien, esta unión *(por hipótesis)* se conserva aun cuando se produzca un continuo cambio de cuerpos; por consiguiente, el individuo conservará su naturaleza tal y como era antes, tanto respecto de la substancia como respecto del modo. Q.E.D.

Lema V

Si las partes componentes de un individuo se vuelven mayores o menores, en proporción tal, sin embargo, que conserven entre sí, como antes, la misma relación de reposo y movimiento, ese individuo conservará igualmente su naturaleza tal como era antes, sin cambio alguno en su forma. Demostración: Es la misma que la del Lema anterior.

Lema VI

Si ciertos cuerpos, que componen un individuo, son compelidos a cambiar el sentido de sus movimientos, pero de manera tal que puedan continuar

moviéndose y comunicándose entre sí sus movimientos según la misma relación que antes, ese individuo conservará asimismo su naturaleza, sin cambio alguno en su forma.

Demostración: Es evidente por sí. En efecto, se supone que el individuo conserva todo aquello que, en su definición, dijimos constituía su forma.

Lema VII

Un individuo así compuesto conserva, además, su naturaleza, ya se mueva todo él, ya esté en reposo, ya se mueva en un sentido, ya en otro, con tal que cada parte conserve su movimiento y lo comunique a las demás como antes.

Demostración: Es evidente en virtud de la definición de individuo: véasela antes del Lema IV.

Escolio: Por lo dicho vemos, pues, cómo un individuo compuesto puede ser afectado de muchas maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. Y hasta ahora hemos concebido un individuo que no se compone sino de cuerpos que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, esto es, que se compone de los cuerpos más simples. Si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de distinta naturaleza, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. En efecto, supuesto que cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, cada parte podrá *(por el Lema anterior),* sin cambio alguno de su naturaleza, moverse más lenta o más rápidamente y, por consiguiente, comunicar sus movimientos a las otras más aprisa o más despacio. Si concebimos, además, un tercer género de individuos, compuesto de individuos del segundo género, hallaremos que puede ser afectado de otras muchas maneras, sin cambio alguno en su forma. Y si continuamos así hasta el infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes –esto es, todos los cuerpos– varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total. Y si hubiera sido mi intención tratar expresamente acerca del cuerpo, habría debido explicar y demos-

trar estas cosas de un modo más prolijo. Pero ya he dicho que ahora pretendo otra cosa, y que, si he traído a cuento estos temas, ha sido sólo porque a partir de ellos puedo deducir fácilmente lo que he decidido demostrar.

Postulados

I. El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto.

II. Algunos de los individuos que componen el cuerpo humano son fluidos; otros, blandos, y otros, en fin, duros.

III. Los individuos que componen el cuerpo humano (y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo) son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores.

IV. El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente.

V. Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo externo a chocar frecuentemente con otra parte blanda, altera la superficie de ésta y le imprime una suerte de vestigios del cuerpo externo que la impulsa.

VI. El cuerpo humano puede mover y disponer los cuerpos exteriores de muchísimas maneras.

Proposición XIV

El alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo.

Demostración: En efecto: el cuerpo humano *(por los Postulados 3 y 6)* es afectado de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores, y está dispuesto para afectar los cuerpos exteriores de muchísimas maneras. Ahora bien, todas las cosas que acontecen en el cuerpo humano *(por la Proposición 12 de esta Parte)* deben ser percibidas por el alma humana. Luego el alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta, etc. Q.E.D.

Proposición XV

La idea que constituye el ser formal del alma humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas.

Demostración: La idea que constituye el ser formal del alma humana es la idea del cuerpo *(por la Proposición 13 de esta Parte)*, el cual *(por el Postulado 1)* se compone de muchísimos individuos muy compuestos. Ahora bien: hay necesariamente *(por el Corolario de la Proposición 8 de esta Parte)* una idea en Dios de cada individuo componente de un cuerpo. Luego *(por la Proposición 7 de esta Parte)* la idea del cuerpo humano está compuesta de esas numerosísimas ideas de sus partes componentes. Q.E.D.

Proposición XVI

La idea de la afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, a un tiempo, la del cuerpo exterior.

Demostración: En efecto, todas las maneras en que un cuerpo es afectado se siguen de la naturaleza de ese cuerpo afectado y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo que lo afecta *(por el Axioma 1 que sigue al Corolario del Lema 3)*; por eso, la idea de aquéllas implica necesariamente *(por el Axioma 4 de la Parte I)* la naturaleza de ambos cuerpos; y, de esta suerte, la idea de la afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por un cuerpo externo, implica la naturaleza del cuerpo humano y la del cuerpo externo. Q.E.D.

Corolario I: De aquí se sigue, *primero:* que el alma humana percibe, junto con la naturaleza de su propio cuerpo, la de muchísimos otros.

Corolario II: Se sigue, *segundo:* que las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores; lo que ya he explicado con muchos ejemplos en el Apéndice de la Parte primera.

5. Ética
libro III, hasta la proposición 9

Libro III: Del origen y naturaleza de los afectos

Prefacio

La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo. Atribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan; y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana. No han faltado, con todo, hombres muy eminentes (a cuya labor y celo confesamos deber mucho) que han escrito muchas cosas preclaras acerca de la recta conducta y han dado a los mortales consejos llenos de prudencia, pero nadie, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos, ni lo que puede el alma, por su parte, para moderarlos. Ya sé que el celebérrimo Descartes, aun creyendo que el alma tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, ha intentado, sin embargo, explicar los afectos humanos por sus primeras causas y mostrar, a un

tiempo, por qué vía puede el alma tener un imperio absoluto sobre los afectos; pero, a mi parecer al menos, no ha mostrado nada más que la agudeza de su gran genio, como demostraré en su lugar. Ahora quiero volver a los que prefieren, tocante a los afectos y actos humanos, detestarlos y ridiculizarlos más bien que entenderlos. A ésos, sin duda, les parecerá chocante que yo aborde la cuestión de los vicios y sinrazones humanas al modo de la geometría y pretenda demostrar, siguiendo un razonamiento cierto, lo que ellos proclaman que repugna a la razón y que es vano, absurdo o digno de horror. Pero mis razones para proceder así son éstas: nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, su eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. Siendo así, los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etcétera, considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitemos. Así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos.

Definiciones

I. Llamo *causa adecuada* aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. Por el contrario, llamo *inadecuada o parcial* aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola.

II. Digo que *obramos* cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; es decir *(por la Definición anterior)*, cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que *padecemos*, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial.

III. Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones.

Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por «afecto» una acción; en los otros casos, una pasión.

Postulados

I. El cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras, por las que su potencia de obrar aumenta o disminuye, y también de otras maneras, que no hacen mayor ni menor esa potencia de obrar.

Este Postulado o Axioma se apoya en el Postulado 1 y los Lemas 5 *y 7 que siguen a la Proposición 13, Parte II.*

II. El cuerpo humano puede padecer muchas mutaciones, sin dejar por ello de retener las impresiones o huellas de los objetos *(ver acerca de esto el Postulado 5 de la Parte II)* y, por consiguiente, las imágenes mismas de las cosas; *para cuya Definición ver el Escolio de la Proposición 17 de la Parte II.*

Proposición I

Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras.

Demostración: Las ideas de cualquier alma humana son unas adecuadas y otras mutiladas y confusas *(por el Escolio de la Proposición 40*

de la Parte II). Ahora bien: las ideas que, en el alma de alguien, son adecuadas, lo son en Dios, en cuanto que Éste constituye la esencia de ese alma *(por el Corolario de la Proposición 11 de la Parte II)*; y las que son inadecuadas en el alma, en Dios son también adecuadas *(por el mismo Corolario)*, no en cuanto contiene en sí solamente la esencia de ese alma, sino en cuanto contiene también, a la vez, las almas de las otras cosas. Además, a partir de una idea cualquiera dada debe necesariamente seguirse algún efecto *(por la Proposición 36 de la Parte I)*, de cuyo efecto Dios es causa adecuada *(ver Definición 1 de esta Parte)*, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se lo considera afectado por esa idea dada *(ver Proposición 9 de la Parte II)*. Ahora bien: del efecto cuya causa es Dios en cuanto afectado por una idea que es adecuada en un alma, es causa adecuada esa misma alma *(ver el Corolario de la Proposición 11 de la Parte II)*. Por consiguiente, nuestra alma *(por la Definición 2 de esta Parte)*, en cuanto que tiene ideas adecuadas, obra necesariamente ciertas cosas: que era lo primero. Además, de aquello que se sigue necesariamente de una idea que es adecuada en Dios, no en cuanto tiene en sí el alma de un solo hombre, sino en cuanto que tiene en sí, junto con ella, las almas de las otras cosas, no es causa adecuada el alma de ese hombre *(por el mismo Corolario de la Proposición 11 de la Parte II)*, sino parcial, y, por ende *(por la Definición 2 de esta Parte)*, el alma, en cuanto tiene ideas inadecuadas, padece necesariamente ciertas cosas: que era lo segundo. Luego nuestra alma, etc. Q.E.D.

Corolario: De aquí se sigue que el alma está sujeta a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene y, por contra, obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene.

Proposición II

Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay).

Demostración: Todos los modos del pensar tienen a Dios por causa en cuanto que es cosa pensante, y no en cuanto que se explica a través

de otro atributo *(por la Proposición 6 de la Parte II)*; por consiguiente, lo que determina al alma a pensar es un modo del pensamiento, y no de la extensión, es decir *(por la Definición 1 de la Parte II)*, no es un cuerpo, que era lo primero. Además, el movimiento y el reposo del cuerpo deben proceder de otro cuerpo, que ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro, y, en términos absolutos, todo cuanto sucede en un cuerpo ha debido proceder de Dios en cuanto se lo considera afectado por algún modo de la extensión, y no por algún modo del pensamiento *(ver la misma Proposición 6 de la Parte II)*, es decir, no puede proceder del alma, que es un modo del pensamiento *(por la Proposición 11 de la Parte II)*, que era lo segundo. Por consiguiente, ni el cuerpo puede, etc. Q.E.D.

Escolio: Esto se entiende de un modo más claro por lo dicho en el Escolio de la Proposición 7 de la Parte II, a saber: que el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden o concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo tal atributo, ya bajo tal otro, y, por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del alma. Ello es también evidente según la Demostración de la Proposición 12 de la Parte II. Ahora bien: aunque las cosas sean de tal modo que no quede ningún motivo para dudar de ello, con todo, creo que, no mediando comprobación experimental, es muy difícil poder convencer a los hombres de que sopesen esta cuestión sin prejuicios, hasta tal punto están persuadidos firmemente de que el cuerpo se mueve o reposa al más mínimo mandato del alma, y de que el cuerpo obra muchas cosas que dependen exclusivamente de la voluntad del alma y su capacidad de pensamiento. Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como pura-

mente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones, por no hablar ahora de que en los animales se observan muchas cosas que exceden con largueza la humana sagacidad, y de que los sonámbulos hacen en sueños muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos; ello basta para mostrar que el cuerpo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma. Además, nadie sabe de qué modo ni con qué medios el alma mueve al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle, ni con qué rapidez puede moverlo. De donde se sigue que cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, por tener ésta imperio sobre el cuerpo, no saben lo que se dicen, y no hacen sino confesar, con palabras especiosas, su ignorancia –que les trae sin cuidado– acerca de la verdadera causa de esa acción. Me dirán, empero, que sepan o no por qué medios el alma mueve al cuerpo, saben en cualquier caso por experiencia que, si la mente humana no fuese apta para pensar, el cuerpo sería inerte. Además, saben por experiencia que caen bajo la sola potestad del alma cosas como el hablar o el callar, y otras muchas que, por ende, creen que dependen del mandato del alma. Pues bien, en lo que atañe a lo primero, les pregunto: ¿acaso la experiencia no enseña también, y al contrario, que si el cuerpo está inerte, el alma es al mismo tiempo inepta para pensar? Pues cuando el cuerpo reposa durante el sueño, el alma permanece también adormecida, y no tiene el poder de pensar, como en la vigilia. Además, creo que todos tenemos experiencia de que el alma no siempre es igualmente apta para pensar sobre un mismo objeto, sino que, según el cuerpo sea más apto para ser excitado por la imagen de tal o cual objeto, en esa medida es el alma más apta para considerar tal o cual objeto. Dirán, empero, que no es posible que de las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, surjan las causas

de los edificios, las pinturas y cosas de índole similar (que se producen sólo en virtud del arte humano), y que el cuerpo humano, si no estuviera determinado y orientado por el alma, no sería capaz de edificar un templo. Pero ya he mostrado que ellos ignoran lo que puede el cuerpo, o lo que puede deducirse de la sola consideración de su naturaleza, y han experimentado que se producen muchas cosas en virtud de las solas leyes de la naturaleza, cuya producción nunca hubieran creído posible sin la dirección del alma, como son las que hacen los sonámbulos durante el sueño, y que a ellos mismos les asombran cuando están despiertos. Añado aquí el ejemplo de la fábrica del cuerpo humano, que supera con mucho en artificio a todas las cosas fabricadas por el arte de los hombres, por no hablar de lo que he mostrado más arriba: que de la naturaleza, considerada bajo un atributo cualquiera, se siguen infinitas cosas. Por lo que atañe a lo segundo, digo que los asuntos humanos se hallarían en mucha mejor situación si cayese igualmente bajo la potestad del hombre tanto el callar como el hablar. Pero la experiencia enseña sobradamente que los hombres no tienen sobre ninguna cosa menos poder que sobre su lengua, y para nada son más impotentes que para moderar sus apetitos; de donde resulta que los más creen que sólo hacemos libremente aquello que apetecemos escasamente, ya que el apetito de tales cosas puede fácilmente ser dominado por la memoria de otra cosa de que nos acordamos con frecuencia, y, en cambio, no haríamos libremente aquellas cosas que apetecemos con un deseo muy fuerte, que no puede calmarse con el recuerdo de otra cosa. Si los hombres no tuviesen experiencia de que hacemos muchas cosas de las que después nos arrepentimos, y de que a menudo, cuando hay en nosotros conflicto entre afectos contrarios, reconocemos lo que es mejor y hacemos lo que es peor, nada impediría que creyesen que lo hacemos todo libremente. Así, el niño cree que apetece libremente la leche, el muchacho irritado, que quiere libremente la venganza, y el tímido, la fuga. También el ebrio cree decir por libre

decisión de su alma lo que, ya sobrio, quisiera haber callado, y asimismo el que delira, la charlatana, el niño y otros muchos de esta laya creen hablar por libre decisión del alma, siendo así que no pueden reprimir el impulso que les hace hablar. De modo que la experiencia misma, no menos claramente que la razón, enseña que los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones, e ignorantes de las causas que las determinan, y, además, porque las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo, pues cada cual se comporta según su afecto, y quienes padecen conflicto entre afectos contrarios no saben lo que quieren, y quienes carecen de afecto son impulsados acá y allá por cosas sin importancia. Todo ello muestra claramente que tanto la decisión como el apetito del alma y la determinación del cuerpo son cosas simultáneas por naturaleza, o, mejor dicho, son una sola y misma cosa, a la que llamamos «decisión» cuando la consideramos bajo el atributo del pensamiento, y «determinación» cuando la consideramos bajo el atributo de la extensión, y la deducimos de las leyes del movimiento y el reposo, y esto se verá aún más claro por lo que vamos a decir. Pues hay otra cosa que quisiera notar particularmente aquí, a saber: que nosotros no podemos, por decisión del alma, hacer nada que previamente no recordemos. Por ejemplo, no podemos decir una palabra si no nos acordamos de ella. Y no cae bajo la potestad del alma el acordarse u olvidarse de alguna cosa. Por ello se cree que bajo la potestad del alma sólo está el hecho de que podamos, en virtud de la sola decisión del alma, callar o hablar de la cosa que recordamos. Pero cuando soñamos que hablamos, creemos que hablamos por libre decisión del alma, y sin embargo no hablamos o, si lo hacemos, ello sucede en virtud de un movimiento espontáneo del cuerpo. Soñamos, además, que ocultamos a los hombres ciertas cosas, y ello por la misma decisión del alma en cuya virtud, estando despiertos, callamos lo que sabemos. Soñamos, en fin, que por decisión del alma hacemos ciertas

cosas que, despiertos, no osamos hacer. Y, siendo ello así, me gustaría mucho saber si hay en el alma dos clases de decisiones, unas fantásticas y otras libres. Y si no se quiere incurrir en tan gran tontería, debe necesariamente concederse que esa decisión del alma que se cree ser libre, no se distingue de la imaginación o del recuerdo mismo, y no es más que la afirmación implícita en la idea, en cuanto que es idea *(ver Proposición 49 de la, Parte II)*. Y, de esta suerte, tales decisiones surgen en el alma con la misma necesidad que las ideas de las cosas existentes en acto. Así pues, quienes creen que hablan, o callan, o hacen cualquier cosa, por libre decisión del alma, sueñan con los ojos abiertos.

Proposición III

Las acciones del alma brotan sólo de las ideas adecuadas; las pasiones dependen sólo de las inadecuadas.

Demostración: Lo que constituye primariamente la esencia del alma no es otra cosa que la idea del cuerpo existente en acto *(por las Proposiciones 11 y 13 de la Parte II)*, cuya idea *(por la Proposición 15 de la Parte II)* se compone de otras muchas, algunas de las cuales son adecuadas *(por el Corolario de la Proposición 38 de la Parte II)*, *y* otras inadecuadas *(por el Corolario de la Proposición 29 de la Parte II)*. Por consiguiente, todo cuanto se sigue de la naturaleza del alma, y de lo cual es el alma causa próxima por la que ello debe entenderse, debe seguirse necesariamente de una idea adecuada o de una idea inadecuada. Ahora bien: el alma, en cuanto que tiene ideas inadecuadas *(por la Proposición 1 de esta Parte)*, en esa medida padece necesariamente; luego las acciones del alma se siguen sólo de las ideas adecuadas, y el alma sólo es pasiva porque tiene ideas inadecuadas. Q.E.D.

Escolio: Vemos, pues, que las pasiones no se refieren al alma sino en cuanto que ésta tiene algo que implica una negación, o sea, en cuanto se la considera como una parte de la naturaleza que, por sí sola y sin las demás, no puede percibirse clara y distintamente, y de

este modo podría mostrar que las pasiones se refieren a las cosas singulares de la misma manera que al alma, y no pueden percibirse de otro modo. Pero aquí me propongo tratar sólo del alma humana.

Proposición IV

Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior.

Demostración: Esta Proposición es evidente por sí. En efecto: la definición de una cosa cualquiera afirma, y no niega, la esencia de esa cosa; o sea, pone la esencia de la cosa y no la priva de ella. Así pues, en tanto atendemos sólo a la cosa misma, y no a las causas exteriores, nada seremos capaces de hallar en ella que pueda destruirla. Q.E.D.

Proposición V

Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden darse en el mismo sujeto, en la medida en que una de ellas puede destruir a la otra.

Demostración: En efecto, si pudiesen concordar entre sí o darse a la vez en el mismo sujeto, entonces podría darse en el mismo sujeto algo que tendría la capacidad de destruirlo, lo cual *(por la Proposición anterior)* es absurdo. Luego las cosas, etc. Q.E.D.

Proposición VI

Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser.

Demostración: En efecto, todas las cosas singulares son modos, por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera *(por el Corolario de la Proposición 25 de la Parte I)*, esto es *(por la Proposición 34 de la Parte I)*, cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la cual Dios obra, y ninguna cosa tiene en sí algo en cuya virtud pueda ser destruida, o sea, nada que le prive de su existencia *(por la Proposición 4 de esta Parte)*, sino que, por el contrario, se opone a todo aquello que pueda privarle de su existencia *(por la Proposición anterior)* y, de esta suerte, se esfuerza cuanto puede y está a su alcance por perseverar en su ser. Q.E.D.

Proposición VII

El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma.

Demostración: Dada le esencia de una cosa cualquiera, se siguen de ella necesariamente ciertas cosas *(por la Proposición 36 de la Parte I)*, y las cosas no pueden más que aquello que se sigue necesariamente a partir de su determinada naturaleza *(por la Proposición 29 de la Parte I)*; por ello, la potencia de una cosa cualquiera, o sea, el esfuerzo por el que, ya sola, ya junto con otras, obra o intenta obrar algo –esto es *(por la Proposición 6 de esta Parte)*, la potencia o esfuerzo por el que intenta perseverar en su ser– no es nada distinto de la esencia dada, o sea, actual, de la cosa misma. Q.E.D.

Proposición VIII

El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo alguno finito, sino indefinido.

Demostración: En efecto: si implicase un tiempo limitado que determinara la duración de la cosa, entonces se seguiría, en virtud sólo de la potencia misma por la que la cosa existe, que dicha cosa no podría existir después de ese tiempo limitado, sino que debería destruirse; ahora bien, eso *(por la Proposición 4 de esta Parte)* es absurdo; por consiguiente, el esfuerzo por el que la cosa existe no implica un tiempo definido, sino al contrario, ya que *(por la misma Proposición 4 de esta Parte)*, si no es destruida por ninguna causa exterior, continuará existiendo en virtud de la misma potencia por la que existe ahora. Luego ese esfuerzo implica un tiempo indefinido. Q.E.D.

Proposición IX

El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo.

Demostración: La esencia del alma está constituida por ideas adecuadas e inadecuadas *(como hemos mostrado en la Proposición 3 de esta*

Parte), y así *(por la Proposición 7 de esta Parte)*, se esfuerza por perseverar en su ser tanto en cuanto tiene las unas como en cuanto tiene las otras, y ello *(por la Proposición 8 de esta Parte)* con una duración indefinida. Y como el alma es necesariamente consciente de sí *(por la Proposición 23 de la Parte II)*, por medio de las ideas de las afecciones del cuerpo, es, por lo tanto, consciente de su esfuerzo *(por la Proposición 7 de esta Parte)*. Q.E.D.

Escolio: Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama *voluntad,* pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito;* por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además, entre «apetito» y «deseo» no hay diferencia alguna, si no es la de que el «deseo» se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así: *el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo.* Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos.

6. Tratado Teológico-Político
prefacio

Si los seres humanos pudieran llevar sus asuntos con criterio seguro o si la suerte les resultara siempre propicia, jamás caerían en la superstición. Pero dado que el apremio de las circunstancias les impide a menudo opinar y que su afán desmesurado en la búsqueda de los inseguros favores de la fortuna los lleva a debatirse penosamente y apenas sin tregua entre la esperanza y el temor, la mayoría de ellos dan muestras de gran propensión a prestar fe a cualquier cosa. Presos de la duda, van de un lado a otro ante el más leve impulso, particularmente cuando les obsesiona la esperanza o el miedo; en cambio, cuando se sienten seguros de sí mismos, se vuelven jactanciosos y engreídos.

Creo que nadie desconoce todo esto, si bien opino que la mayoría se desconocen a sí mismos. En efecto, a nadie que habite en el seno de la humanidad le habrá pasado por alto que los más de los seres humanos, aun los muy ignorantes, son tan sabios que se ofenden si alguien intenta aconsejarles cuando las cosas les van bien. Por el contrario, cuando les van mal, no saben a dónde acudir y mendigan consejos a todo el mundo, no habiendo ninguno tan vano, irracional o frívolo que no estén dispuestos a hacerlo suyo. Por lo demás, a la mínima ocasión se muestran esperanzados de bienes mayores o temerosos de mayores males. De modo que, si siendo presa de pánico dan en ver algo que les trae el recuerdo de un bien o un mal pretéritos, creen que es anuncio de un porvenir dichoso o desdichado; y por

más que se revele una y otra vez engañoso, no por ello dejarán de verlo, respectivamente, como feliz o funesto augurio. Por último, si llegan a ver algo extraordinario que les causa gran admiración, lo reputan un auténtico prodigio, signo de la cólera de los dioses o de la suprema divinidad. En consecuencia, consideran impío no aplacar con ofrendas y sacrificios a dicho numen, presas como son de la superstición y opuestos a la religión, de modo que se dan a creer en incontables ficciones y a interpretar la Naturaleza de extrañas formas, como si fuera ésta por entero cómplice de sus aberraciones.

Por ello, justamente, observamos que los más dados a toda clase de superstición son los que apetecen sin freno cosas inciertas; y que todos, muy en particular cuando les acecha un peligro ante el cual se hallan inermes, imploran el auxilio divino con preces y mujeriles llantos, y llaman ciega a la razón (por incapaz de señalarles la vía segura hacia la satisfacción de sus vanas apetencias) y vana a la sabiduría humana. Por contra, según ellos, los desvaríos de la fantasía, los sueños y las niñerías son respuestas de los dioses. Más aún, ven a Dios opuesto a los sabios, habiendo Él impreso sus decretos en las entrañas de los animales y no en la mente; y son los necios, los dementes y las aves quienes, siempre según ellos, predicen, por divina inspiración o instinto, dichos decretos. Hasta tal punto hace el miedo desvariar a los humanos.

Es, pues, el miedo el que da origen, conserva y fomenta la superstición. Si alguien desea ejemplos concretos que complementen lo hasta aquí dicho, tome el caso de Alejandro. Únicamente empezó a recurrir, movido por la superstición, a los arúspices cuando, hallándose ante las puertas de Susa, se estremeció por vez primera al pensar en la fortuna (cf. Quinto Curcio, *Historiarum libri*, V, 4). Tras vencer a Darío, ya no volvió a consultar a augures y adivinos hasta que nuevamente le invadió el terror ante situaciones difíciles: viéndose abandonado por los habitantes de Bactria, invitado a la lucha por los escitas y paralizado por una herida, "volvió de nuevo (como dice el

mismo Quinto Curcio, VII, 7) a la superstición, ese juguete del alma humana, mandando que Aristandro, a quien había confiado su credulidad, explorara mediante sacrificios qué rumbo tomarían los hechos". Se podrían aportar innumerables ejemplos de esta clase, por los que queda claramente demostrado lo antedicho: que los hombres sólo caen en la superstición cuando los asalta el temor; que todas las cosas por ellos adoradas sin razón son meros fantasmas y alucinaciones de un triste y amedrentado espíritu; y, por último, que cuando más impresionan los arúspices a la plebe e infunden temor a los monarcas es en las circunstancias más críticas de un Estado. Ahora bien, puesto que, según creo, esto es algo bien conocido por todo el mundo, no abundaré más en el asunto.

De lo antedicho sobre las raíces de la superstición despréndese con claridad que todos los seres humanos tienen propensión natural a ella, por mucho que haya quien crea que la causa de la superstición radica en la idea asaz confusa que los mortales todos se hacen de la divinidad. Síguese, por otro lado, el carácter extremadamente variado y mudable que ha de tener la superstición, como ocurre con todas las ilusiones del espíritu y los arrebatos de ira; y que, en fin, lo único que mantiene a la superstición es la esperanza, el odio, la cólera y el engaño, pues no nace de la razón, sino únicamente de la más fuerte pasión. Por eso, la facilidad con que se apodera de los hombres una superstición cualquiera corre parejas con la dificultad de lograr que persistan en ella. Más aún, dado que similar desdicha aflige siempre al común de las gentes, éstas no hallan en nada reposo duradero, sino que sólo encuentran satisfacción en la novedad y en aquello que nunca les ha decepcionado.

Tal inconstancia ha sido causa de innumerables disturbios y crueles guerras, pues según lo aquí expuesto y lo acertadamente indicado por Quinto Curcio (IV, 10), "no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición". Nada tiene, pues, de extraño que, so capa de religión, fácilmente se vea inducida la mayoría, unas veces,

a adorar cual dioses a sus reyes, otras, en cambio, a execrarlos y aborrecerlos cual si fueran la pestilencia de la raza humana. Para prevenir, por tanto, este mal, gran esfuerzo se ha hecho por engalanar la religión, ya sea verdadera o falsa, con solemnes rituales que le confieran continuo prestigio y le garanticen al máximo la veneración de todo el mundo. Los otomanos han llegado a tal grado de perfección en este punto que entre ellos ya la mera discusión al respecto se considera sacrílega y no hay lugar para la recta razón, ni para la más leve duda, en sus mentes imbuidas de tales prejuicios.

Ahora bien, el secreto mayor y la función principal del sistema de gobierno monárquico estriban en tener engañados a los humanos y camuflar, con el atractivo nombre de religión, el temor que sirve de instrumento para su control, de tal manera que defiendan su estado de servidumbre como si de su salvación se tratara, y no reputen ignominioso, sino honroso en sumo grado, verter su sangre y dar su vida en aras de la soberbia de un único individuo. En un Estado libre, en cambio, nada podría concebirse ni hacerse más desdichado que eso, siendo como es la antítesis de la libertad general apoderarse mediante prejuicios del juicio espontáneo de todos o ejercer sobre él cualquier clase de coacción. Por lo que hace a los actos de sedición revestidos de actitud religiosa, éstos se dan a consecuencia de la promulgación de leyes sobre asuntos teóricos, así como porque se juzga y condena como delictivas las opiniones equiparándolas a crímenes. A quienes las sostienen o las siguen no se les sacrifica en aras de la salud pública, sino únicamente para satisfacer el odio y la crueldad de quienes las rechazan. En efecto, si el Estado dictaminara a título de ley que sólo fueran punibles las acciones y quedaran impunes las palabras, no habría posibilidad de revestir falsamente de derecho aquellos actos sediciosos ni se elevarían a la categoría de tales las simples controversias.

Visto, por tanto, que nos ha cabido la infrecuente dicha de habitar en un Estado donde todo el mundo goza de completa libertad de opi-

nión y de culto a Dios conforme a su criterio, y donde esa libertad es el más preciado y dulce tesoro, no me parece que fuera ingrato y sin utilidad demostrar que acordar la libertad en cuestión puede no sólo hacerse sin daño para la piedad y la paz del Estado, sino que además su supresión sólo puede darse con la supresión de la paz misma del Estado, así como de la piedad. Tal es el principal propósito del presente tratado. Hube, a tal efecto, de indicar ante todo cuáles son los principales prejuicios acerca de la religión, a saber, los residuos de la vieja esclavitud. Tuve, asimismo, que señalar a continuación los juicios preconcebidos en relación con los derechos del poder supremo, pues no son pocos quienes tratan de privar a éste de aquéllos a fin de privarlo también, so pretexto de religión, del afecto popular, que se halla sometido todavía a las supersticiones del paganismo, y hacer así que todo el edificio se arruine y vuelva a implantarse la esclavitud. Expondré sucintamente el orden de presentación de dichas ideas, no sin antes indicar las motivaciones de las que nació su puesta por escrito.

A menudo me ha dejado perplejo que personas que tienen a gala profesar la religión cristiana, o sea, el amor, la alegría, la mansedumbre, la contención y la lealtad hacia todo el mundo, se lancen ataques recíprocos de tal malicia y se odien de manera tan continua y acerba que resulte más fácil reconocer su fe a partir de estos últimos sentimientos que de los primeros. A tal extremo ha llegado el asunto desde hace tiempo, que ya no hay quien pueda discernir en casi ningún caso quién es cristiano, quién turco, quién judío o pagano, de no ser por su indumentaria y conducta externa o porque acude a tal o cual templo o, en fin, porque se muestra favorable a tal o cual opinión y acostumbra a poner a determinado maestro por testigo de sus juramentos. Aparte de eso, todos llevan una misma vida. Al tratar de averiguar el porqué de este mal he llegado a la plena convicción de que ello estriba en que el común de las gentes ha dado en ver la religión de tal manera que entiende como honores las funciones eclesiásticas

y los oficios como beneficios, a la vez que tiene en sumo aprecio a los pastores. En efecto, tan pronto como en la Iglesia penetró semejante exceso, se apoderó de los menos virtuosos un ansia desmesurada de ocupar cargos religiosos, con lo que el afán de propagar la divina religión degeneró en rastrera codicia y ambición. Por eso mismo el templo se transformó en teatro, donde se da audiencia, no a doctores eclesiásticos, sino a simples oradores a quienes no mueve el deseo de enseñar al pueblo, sino el de suscitar su admiración, amonestar abiertamente a quienes disienten y enseñar únicamente novedades y rarezas, cosas que causan la mayor sorpresa en el público. No podían sino surgir de ahí grandes polémicas, rencillas y odios que ni siquiera el tiempo ha podido atemperar.

¿Ha de sorprender, por tanto, que la vieja religión haya quedado reducida a las formas externas de culto, mediante el que las gentes parecen adular a Dios más que adorarlo, y que no haya en la fe sino credulidad y prejuicios? Prejuicios, de otro lado, que vuelven brutos a hombres otrora racionales, al impedir que cada individuo haga uso de su libertad de juicio y discierna la verdad de la falsedad; pareciera que su finalidad fuese la de apagar completamente la luz del intelecto. La piedad y la religión parecen, ¡oh Dios!, reducidas a extraños arcanos. Quienes desprecian del todo la razón y rehúsan dar venia al entendimiento cual si por naturaleza estuviera corrupto son los mismos que inicuamente se creen poseedores de la luz divina. Pero es obvio que, si poseyeran siquiera una chispa de esa luz, no caerían con tanta presunción en semejantes desvaríos y aprenderían a ser prudentes en el culto a Dios, distinguiéndose, no como ahora por su odio, sino por el amor a sus semejantes; y no acosarían con tanta inquina a quienes discrepan de sus opiniones, sino que, por el contrario, los compadecerían, si de verdad se inquietan por su salvación y no por la propia suerte.

Por otro lado, si los tales tuvieran algo de luz divina, ésta se reflejaría siquiera en sus doctrinas. He de confesar, con todo, que jamás

han recibido plena satisfacción como admiradores de los hondos misterios de la Escritura; pero no me parece que hayan aportado enseñanza alguna, al margen de las lucubraciones de aristotélicos y platónicos, pues a fin de no parecer que seguían a los gentiles, adaptaron la Escritura a dichas lucubraciones. Y no contentos con errar ellos en compañía de los griegos, pretendieron que también los profetas hicieran lo mismo, demostrando así de manera fehaciente que se les escapa por completo el carácter divino de la Escritura. Y cuanto más intensa es la admiración por sus misterios, más dejan a las claras que no creen, sino que simplemente se recrean en ella. Cosa que queda patente, por otro lado, en el hecho de que la mayoría de ellos, a fin de entender la Escritura y desentrañar su auténtico significado, parten de la base de que ésta es toda ella verídica e inspirada por Dios. De este modo parten en su interpretación, a modo de regla, de algo que únicamente debería poder concluirse de la comprensión y minucioso estudio de la Escritura, dado que, al no precisar ésta de ficción humana alguna, nos permitiría verlo con mucha mayor claridad.

Tales son, pues, las reflexiones que trabajaban mi espíritu: que la luz natural no sólo es desdeñada, sino que son numerosos quienes la condenan como fuente de impiedad; que las especulaciones humanas pasan tranquilamente por enseñanzas divinas y la credulidad por fe; que las disputas filosóficas se libran apasionadamente tanto en la Iglesia como en la Corte, y que de ello resultan los odios y enfrentamientos más acerbos, los cuales suelen arrastrar a los seres humanos a la sedición, así como innumerables otros asuntos para los que aquí no hay espacio. En vista de esto, me resolví a estudiar una vez más, de manera totalmente franca y libre, la Escritura, sin imputarle ni dejar pasar como suya ninguna doctrina que ella misma no me mostrara de manera inequívoca.

Resguardado por tal precaución, pergeñé un procedimiento para la interpretación de los textos sagrados. Al hilo de sus enseñanzas,

me pregunté ante todo en qué consiste la profecía y qué significa que Dios se revelara a los profetas. ¿En virtud de qué resultaron gratos a Dios? ¿Quizá por sus sublimes concepciones de Dios y de la naturaleza o acaso únicamente por ser piadosos? Clarificado este punto, no me fue difícil dejar sentado que la autoridad de los profetas es válida únicamente en lo referente a la vida práctica y a la auténtica virtud y que sus opiniones carecen de importancia en otros ámbitos. A partir de aquí traté de averiguar por qué los hebreos estimaron ser el pueblo elegido por Dios. Una vez comprobado que la causa es que Dios había escogido para ellos un territorio donde pudieran habitar seguros y con copiosos recursos, deduje que las leyes dadas por Dios a Moisés no eran sino el cuerpo jurídico propio del Estado hebreo, por lo que ningún otro pueblo tenía por qué respetarlas y que los mismos hebreos estaban obligados a obedecerlas únicamente en tanto existiera su Estado. A continuación, con el fin de averiguar si de la Escritura se desprende que el entendimiento del hombre es por naturaleza corrupto, he tratado de saber si la religión católica, a saber, la divina ley que los profetas y los apóstoles han revelado a la humanidad toda, es diferente de la enseñada también por la razón natural. Me pregunté asimismo si se han producido milagros en contra del orden natural y si la existencia y providencia divinas quedan demostradas por ellos de manera más clara y cierta que aquello que conocemos con claridad y distintamente a partir de sus primeras causas. Pues bien, en nada de lo que explícitamente enseña la Escritura hallé que no se acordara con la razón o se le opusiera. Por lo demás, he constatado que las enseñanzas de los profetas versaron únicamente sobre cuestiones de gran simplicidad, fácilmente comprensibles por cualquiera, y que las figuras retóricas y los argumentos que emplean buscan principalmente despertar en las gentes la veneración de Dios. Por todo ello he llegado a la absoluta convicción de que la Escritura deja en total libertad a la razón, no teniendo afinidad alguna con la filosofía, sino descansando cada una en su propio fundamento.

Con el propósito de mostrar todo esto apodícticamente y dar una solución global al respecto, indico la manera de interpretar la Escritura y demuestro que su conocimiento, así como el de los asuntos espirituales, sólo cabe obtenerlo a través de ella y no de aquello que conocemos por la razón natural. Pongo luego en evidencia los prejuicios derivados del hecho de que la gente común, que es propensa a la superstición y siente más apego por las reliquias del pasado que por la eternidad, adore más los libros de la Escritura que la misma palabra de Dios. Muestro luego que la divina palabra revelada no se reduce a una serie de libros, sino que radica en el contenido de la mente divina, que fue revelado a los profetas, es decir, en que es preciso obedecer plenamente a Dios mediante la práctica de la justicia y la caridad. Demuestro que estas enseñanzas de la Escritura nos llegan condicionadas por la capacidad y el criterio de los que escuchaban la predicación de la palabra de Dios en boca de profetas y apóstoles. Lo que respondía a la necesidad de que los hombres aceptaran dicha palabra sin reticencia y de todo corazón. Luego de explicar seguidamente las verdades fundamentales de la fe, llego a la conclusión de que el saber revelado no tiene más objeto que la obediencia, por lo que dicho saber es completamente diferente del saber natural, por su contenido, su fundamento y su vehículo de transmisión. Nada tienen, pues, en común uno y otro conocimiento, sino que cada uno ocupa el espacio que le es propio sin interferencias mutuas y ninguno de los dos tiene por qué estar sometido al otro. Dado, además, lo extraordinariamente variado del talante natural de los hombres y el hecho de que unos se adhieran más a unas opiniones y otros a otras, y que lo que a éste lo acerca a la religión a aquél lo mueve a risa, concluyo, como antes dije, que a todo el mundo debe serle respetada la libertad de opinar y reconocido el derecho a interpretar los fundamentos de la fe según su criterio, y que únicamente de la conducta de cada uno puede concluirse si su fe es auténtica o impía. Siendo así, todos podrán prestar obediencia a Dios sincera y libremente,

mientras sólo la justicia y la caridad harán a cada uno merecedor de la estima universal.

Demostrado, pues, el grado de libertad que la ley divina revelada concede a cada uno, doy paso a la segunda parte de nuestro tema: que dicha libertad puede y debe reconocerse sin temor a que atente contra la paz del Estado ni contra el derecho de los más altos poderes, mientras que su abolición entraña grave peligro para la paz y gran perjuicio para el Estado en su conjunto. A fin de demostrar esto, me baso en el derecho natural de cada uno. Los límites de éste son los del deseo y el poder de cada individuo, por lo que, de conformidad con el derecho natural, a nadie se puede obligar a vivir sometido al criterio ajeno, siendo en cambio uno mismo quien garantiza su libertad. Muestro, por otro lado, que ningún individuo cede este derecho, salvo cuando pone en manos de otro el poder de defenderse, y que es preciso que conserve íntegro dicho derecho natural aquel a quien le ha sido entregado por todos el derecho a vivir con arreglo al criterio propio a la vez que el poder de defensa propia. Sobre esta base demuestro que los titulares del poder del Estado tienen derecho a todo cuanto alcanza su poder, siendo garantes exclusivos del derecho y de la libertad, y los demás han de atenerse en su conducta a lo decretado por aquéllos. Pero como nadie puede negarse a sí mismo el poder de defenderse, dejando así de ser hombre, llego a la conclusión de que nadie puede renunciar por completo a ese su derecho natural, sino que los súbditos conservan, a modo de derecho de naturaleza, una serie de cosas que no pueden arrebatárseles sin que el Estado incurra en grave riesgo. Por ello, o tales cosas se les conceden implícitamente o se encargan ellos mismos de dejarlas establecidas con los titulares del poder estatal. Después de esto trato del Estado de los hebreos, describiéndolo con amplio detalle, con el fin de exponer en qué forma y en virtud de qué decisiones personales entró la religión en el ámbito del derecho; se tratan, paralelamente, otros puntos dignos, en mi opinión, de darse a conocer. Después demuestro que en

los titulares del poder estatal no sólo reside la garantía y la capacidad de interpretar el derecho civil, sino también el religioso, siendo ellos los únicos con derecho a distinguir entre actos de justicia o de injusticia, de piedad o de impiedad. Llego, por último, a la conclusión de que bien pueden los poderes públicos guardar para sí ese derecho y mantener el Estado en seguridad, siempre que se autorice a cada individuo a pensar lo que quiera y a decir lo que piense.

Aquí tienes, filósofo que me lees, los temas que pongo en tu consideración. Espero que la trascendencia y utilidad de todo ello, tanto la obra entera como cada capítulo particular, recibirán una buena acogida. Podría añadir muchas más cosas, pero quiero evitar que el prefacio ocupe ya un tomo entero. Además, los puntos más importantes son ya bien conocidos, creo, por los filósofos en general. A las demás personas no me interesa particularmente recomendarles el tratado, pues nada me hace pensar que les vaya a agradar por alguna razón. En efecto, conozco bien la tozudez con que arraigan en el espíritu los prejuicios adquiridos por el alma so ropaje de piedad. Sé asimismo que tan imposible le resulta a la mayoría librarse de la superstición como del miedo. Y sé, por último, que en el común de las gentes constancia equivale a contumacia y su guía no es la razón, sino que las impulsan sus instintos, tanto a la hora de elogiar como a la de censurar. No invito, por tanto, al vulgo ni a quienes mueven pasiones similares a que lean este escrito: prefiero que se olviden por completo del libro antes que ver cómo se ofenden al interpretarlo de manera torcida, tal como suelen hacer con todo. En efecto, no sólo no obtendrían ningún provecho propio, sino que además serían un obstáculo para otros, capaces de filosofar con mayor libertad si el pensamiento de que la razón debe ser esclava de la teología no los coartara. A estos otros, sin duda, la obra habrá de resultarles de suma utilidad.

Por otro lado, dado que acaso sean numerosos quienes no tengan tiempo ni ganas de leerlo entero, me creo en la obligación de dejar

claro, tanto en este punto como al final del tratado, que nada de lo que escribo dejo de someterlo de muy buen grado al escrutinio y criterio de las máximas autoridades de mi país. Si éstas, en efecto, consideraran que algo de lo que digo es contrario a las leyes patrias o constituye un obstáculo para la salud pública, desde ahora mismo lo retiro. Como ser humano, sé que he podido incurrir en error. Aunque me he esforzado al máximo por no hacerlo y, sobre todo, por lograr que todo lo aquí escrito fuera conforme a las leyes del país, a la piedad y a las sanas costumbres.

7. *Tratado* Político
capítulos 1 y 2

Capítulo 1

§ 1. Los filósofos entienden los afectos, de cuya mutua contraposición somos sujetos pasivos, como vicios en que los humanos incurren culpablemente. De ahí que acostumbren a reírse o protestar al respecto, hacerlos objeto de crítica o (caso de pretender mostrar mayor santidad) aborrecerlos. Creen así hacer una obra divina y llegar al ápice de la sabiduría en el momento en que alcanzan a ensalzar de diversos modos una inexistente naturaleza humana y a denostar en su discurso la naturaleza realmente existente. Pues conciben a los seres humanos tal como desearían que fuesen, no como realmente son. Por eso casi nunca ha salido de su pluma una ética, sino una sátira, y no han concebido nunca una forma de política factible, sino una tal que cabe considerar quimérica o susceptible de implantación únicamente en el reino de Utopía o en el siglo de oro de que hablan los poetas, esto es, donde no resulta en absoluto necesaria. Por consiguiente, pues es creencia común que la teoría política es, entre las ciencias con finalidad práctica, la más alejada de ésta, se piensa que nadie es menos adecuado para el gobierno del Estado que el teórico o filósofo.

§ 2. De los políticos, en cambio, se piensa que procuran engañar a los seres humanos más bien que ayudarles y se los tiene por más hábiles que sabios. Y es que han aprendido por experiencia que los vicios existirán mientras existan hombres. Tratan, pues, de prevenir los

efectos de la malicia humana con expedientes de eficacia largamente probada por la experiencia, a cuyo empleo suelen recurrir los humanos en la medida en que, más que la razón, los guía el temor. No obstante, obrando así parecen ir en contra de la religión y, particularmente, de los teólogos, dado que éstos consideran que las más altas potestades han de proveer a los asuntos públicos siguiendo las mismas pautas de piedad que rigen la vida privada. Aun así, es indudable el mucho mayor acierto con que los políticos han escrito sobre cuestiones políticas en comparación con los filósofos, pues al tomar como guía a la experiencia su enseñanza no se apartó ni un ápice de la práctica.

§ 3. En cuanto a mí, tengo la plena convicción de que se nos han manifestado a través de la experiencia todas las clases de regímenes concebibles que permiten la convivencia entre los seres humanos, al igual que los mecanismos para dirigir a la masa o imponerle ciertos límites. De tal manera que me parece imposible inventar nada al respecto que se compadezca con la experiencia o la práctica consagrada y que aún no se haya probado y experimentado. Pues los seres humanos son de naturaleza tal que les resulta imposible vivir al margen de toda comunidad jurídica. Además, quienes han organizado dicha comunidad y la vida pública eran hombres de ingenio extremadamente agudo y de gran sagacidad. Por esa razón resulta prácticamente imposible concebir nada útil para la sociedad que felizmente no haya alumbrado ya una coincidencia o mera casualidad o que haya pasado inadvertido a los encargados de atender los asuntos públicos y velar por su seguridad.

§ 4. Cuando presté, pues, atención a la política, no intenté innovar ni descubrir lo jamás visto, sino probar de manera segura más allá de toda duda, o bien extraerlo de la propia condición natural del ser humano, todo aquello que se aviene perfectamente con la práctica. Con el fin, pues, de profundizar en este saber con tanta libertad de espíritu como es costumbre tratar de cuestiones matemáticas, he pro-

curado al máximo no hacer burla ni motivo de lamentación o denuesto de la conducta humana, sino simplemente entenderla. Por ese motivo he considerado los afectos humanos, a saber, el amor, el odio, la cólera, la envidia, la gloria, la misericordia y otras afecciones del alma humana, no como vicios propios de nuestra naturaleza, sino como simples propiedades suyas, al igual que el calor, el frío, la tempestad, el trueno, etc., son propiedades del aire. Porque, si bien todas esas cosas producen incomodidad, son con todo necesarias y obedecen a causas precisas, a través de las cuales pretendemos comprender su naturaleza, gozando nuestro espíritu de conocerlas verdaderamente al igual que ocurre con el conocimiento de todo aquello que complace a los sentidos.

§ 5. Es cierto, en efecto, como ha sido probado en nuestra *Ética*, que los seres humanos obedecen a sus afectos. Por su misma manera de ser sienten lástima de los desdichados y envidia de los afortunados; propenden más a la venganza que a la clemencia; además, todos desean que el prójimo viva como a ellos les parece oportuno, que aprueben los demás lo que uno aprueba y rechacen lo que uno rechaza. De aquí resulta que, al desear todo el mundo ser el primero, se producen enfrentamientos y todo el mundo trata de oprimir a los demás, ufanándose más el triunfador del perjuicio ajeno que del beneficio propio. Y pese al convencimiento general de que la religión enseña a amar al prójimo como a sí mismo, o sea, hacer valer el derecho de otro como el propio, hemos demostrado el escaso poder de esta enseñanza sobre los afectos. Ciertamente se impone en trance de muerte, una vez la enfermedad ha doblegado incluso a los afectos y el hombre se halla indefenso; o en los templos, donde no hay relación entre los hombres; pero no en la corte de justicia ni en el palacio real, que es donde más necesaria sería. Demostramos asimismo el gran poder de la razón para subyugar y moderar los afectos; pero hemos visto igualmente cuán espinoso es el camino que la razón nos muestra. Por eso es como el sueño dorado de los poetas o como una fábula imagi-

nar que se puede llevar a vivir exclusivamente de conformidad con la razón a la gran mayoría o a quienes se hallan entregados a los asuntos públicos.

§ 6. Un Estado, por tanto, cuya salud pende de la buena fe de alguno y cuya administración correcta depende de administradores fieles, no gozará en modo alguno de estabilidad. Para lograr ésta, en cambio, los asuntos públicos habrán de organizarse de manera que sus administradores, se guíen por la razón o por la pasión, no tengan ocasión de actuar con deslealtad o mala fe. Para la seguridad del Estado, en efecto, carece de importancia cuál sea la motivación para administrar bien las cosas, con tal de que sean bien administradas. La libertad de espíritu o el coraje son virtudes privadas, pero la virtud propia del Estado es la seguridad.

§ 7. Por último, dado que lo que une a todos los seres humanos, bárbaros o cultivados, son las costumbres y la formación de un estado de civilidad, no hay que ir a buscar las causas y los fundamentos naturales del Estado en lo que enseña la razón, sino que hay que extraerlos de la naturaleza o condición común a todos los seres humanos. Tal es el cometido del capítulo siguiente.

Capítulo 2

§ 1. Nos hemos ocupado, en nuestro *Tratado teológico-político*, del derecho natural y civil, y en nuestra *Ética* hemos explicado la naturaleza del pecado, el mérito, la justicia, la injusticia y, finalmente, la libertad humana. Pero a fin de evitar que el lector de este tratado tenga que buscar en otros lo que necesita para su comprensión, he resuelto volver a explicar aquí dichos conceptos y hacer de ellos una demostración rigurosa.

§ 2. Es posible concebir cualquier cosa natural de manera adecuada, independientemente de que exista o no. Por ello, del mismo modo que a partir de la definición de esas cosas es imposible inferir el co-

mienzo de su existencia, tampoco es posible inferir su continuación, ya que la noción de su esencia es la misma tanto antes como después de empezar a existir. Por tanto, así como de su esencia no se desprende el comienzo de su existencia, tampoco puede derivarse su permanencia en ella, antes bien, para seguir existiendo precisan del mismo poder que para empezar a existir. De lo que se deduce que el poder en virtud del cual existen y, en consecuencia, actúan los objetos naturales no se distingue en absoluto del eterno poder de Dios. En efecto, si se tratara de cualquier otro poder creado, éste sería incapaz de darse continuidad a sí mismo ni a las cosas naturales, sino que el mismo poder que necesitaría para su propia creación lo necesitaría asimismo para perseverar en la existencia.

§ 3. Partiendo de que el poder en virtud del cual existen y actúan las cosas naturales es el mismo poder de Dios, entendemos fácilmente que se trata del derecho natural. En efecto, dado que el derecho de Dios se extiende a todo y se identifica con su propio poder en cuanto es totalmente libre, síguese que toda cosa natural posee naturalmente y por igual el derecho y el poder de existir y de actuar, puesto que el poder gracias al cual cada objeto natural existe y actúa no es otro sino el poder de Dios, que posee absoluta libertad.

§ 4. Pues bien, entiendo por derecho natural aquellas mismas leyes o reglas que la naturaleza sigue en todas sus operaciones, o sea, el poder de la naturaleza como tal. Por eso el derecho natural de la naturaleza en su conjunto, y el de cada individuo en particular, es coextenso con su poder. De ahí que todo lo que el ser humano hace siguiendo las leyes de la naturaleza se ajusta plenamente al derecho natural y le corresponden derechos sobre la naturaleza proporcionalmente a su poder.

§ 5. Por consiguiente, si la humana naturaleza fuera tal que los seres humanos se atuvieran exclusivamente en su vida a los preceptos de la razón sin pretender nada más, sería únicamente el poder de esta última lo que determinaría el derecho natural como propio del gé-

nero humano. Pero es más el deseo ciego que la razón lo que guía al hombre, de modo que no se puede definir a partir de la razón su poder o derecho natural, sino a partir de cualquiera de las tendencias que lo llevan a obrar y a conservarse. Doy por seguro que los deseos no surgidos de la razón, lejos de ser acciones, no son sino pasiones humanas. Ahora bien, dado que nos ocupamos del poder, o sea, el derecho universal de la naturaleza, no nos es posible admitir diferencias entre los deseos que suscita en nosotros la razón y los originados por otras causas. En efecto, tanto unos como otros son efecto de la naturaleza y fundamento de la fuerza natural que impulsa al hombre a la conservación de su ser. Ello es así porque todos los hombres, sabios o ignorantes, forman parte de la naturaleza y todo cuanto determina la actuación de los individuos es preciso referirlo al poder natural en tanto en cuanto puede ser definido a partir de la naturaleza de un hombre cualquiera. Éste, en efecto, tanto si se deja conducir por la razón como si secunda el mero deseo, no deja en ningún caso de actuar de acuerdo con las leyes o reglas de la naturaleza, a saber, con arreglo al derecho natural (según se desprende del § 4 supra).

§ 6. Son muchos, no obstante, quienes creen que los individuos ignorantes, en lugar de seguir el orden natural, lo alteran, y consideran a los seres humanos, en relación con la naturaleza, como un Estado dentro de otro Estado. Pues afirman que no son causas naturales las que dan origen al alma humana, sino que ésta es creada directamente por Dios y que su independencia respecto de las demás cosas es tal que está dotada de un poder sin límites para determinar sus actos y hacer recto uso de la razón. Pero la experiencia nos enseña sobradamente que no está más a nuestro alcance poseer un alma sana que un cuerpo sano. Habida cuenta, además, de que todas las cosas procuran con todas sus fuerzas mantenerse en el ser, no cabe la más mínima duda de que, si nos fuera igual de posible vivir con arreglo al mandato de la razón que dejarnos guiar por los deseos miopes, todo

el mundo se guiaría por la razón e implantaría un sabio orden en su vida. Pero ello no ocurre en absoluto así; por el contrario, cada uno se deja arrastrar por sus placeres.

Por otra parte, ni siquiera los teólogos son capaces de resolver este problema, al establecer como causa de esa incapacidad un vicio propio de la naturaleza humana o el pecado original en el que cayó el primer hombre. En efecto, si se supone que aquel primer hombre podía también por igual seguir firme o caer y estaba en su sano juicio, dotado de una naturaleza incólume, ¿cómo es posible que cayera en la tentación conscientemente? Aducen que fue inducido con engaño por el diablo. Pero entonces, ¿quién engañó a su vez al diablo? Repito: ¿quién pudo hacer perder el juicio a quien era la más preclara de las inteligencias creadas hasta el punto de pretender ser superior a Dios? ¿Acaso no hacía todo lo posible para conservarse en su ser, teniendo clara la inteligencia? ¿Quién, por otro lado, pudo lograr que aquel primer hombre, de mente sana y dueño de sus deseos, fuera seducido y engañado? En efecto, si pudo hacer buen uso de su razón, no podía ser embaucado, pues forzosamente hizo cuanto pudo por conservar íntegros su ser y su alma. Pues bien, se da por sentado que dispuso de esa capacidad. Por consiguiente, era forzoso que conservara sana su mente, sin poder ser engañado. Ahora bien, según esa historia, no fue así. Luego es preciso reconocer que el primer hombre no tuvo la capacidad de hacer buen uso de la razón, estando, en cambio, al igual que nosotros, a merced de las pasiones.

§ 7. Nadie puede negar que el ser humano, como todos los demás, hace todo lo posible por conservar su propio ser. En efecto, si fuera posible descubrir aquí alguna diferencia, habría que concluir que el ser humano goza de libre voluntad. Pero en tal caso, cuanto más dotado de libertad concibiéramos al hombre, más forzoso nos resultaría afirmar la necesidad de que conserve su ser y su sano juicio, cosa que admitirá sin problema alguno cualquiera que no confunda libertad y contingencia. La libertad es, en efecto, una virtud o perfección, de

modo que no cabe atribuirle nada que en el hombre constituya impotencia. Por eso no es lícito considerar libre al ser humano por el hecho de que pueda no existir o no servirse de la razón, sino únicamente porque tiene la posibilidad de existir y actuar conforme a su naturaleza. Así pues, cuanto más libre consideremos al ser humano, menos podremos decir que tiene la potestad de no servirse de la razón y de escoger el mal en lugar del bien. Por ese mismo motivo Dios, que existe, entiende y actúa de manera absolutamente libre, debe necesariamente existir, entender y actuar conforme a su naturaleza. En efecto, es indudable que Dios actúa tan libremente como libremente existe, por lo que, del mismo modo que existe por la necesidad de su naturaleza, actúa también por esa misma necesidad, es decir, con total y absoluta libertad.

§ 8. Llegamos, pues, a la conclusión de que no está al alcance de todo ser humano servirse siempre de la razón ni residir en la cima de la humana libertad, pese a lo cual todos se esfuerzan siempre al máximo por preservar su ser. Y habida cuenta de que el derecho de que disfruta cada individuo es proporcional a su poder, resulta que todo aquello que trata de hacer y hace cada uno, tanto si es sabio como ignorante, lo intenta y lo lleva a cabo asistido por todo el derecho de la naturaleza. De lo cual se desprende que el derecho y la ley natural, bajo la cual tienen lugar el nacimiento y la mayor parte de la existencia de los seres humanos, nada proscriben sino lo que nadie quiere ni puede; no vedan peleas ni odios, la cólera, el engaño ni ninguno de los objetos a los que tiende el apetito. Lo cual no tiene nada de extraño, puesto que la naturaleza no queda constreñida por las leyes de la razón humana, que pretenden únicamente lo que es útil para los hombres y contribuye a su conservación, sino que se rige por una infinidad de otras leyes orientadas a preservar el eterno orden de la naturaleza entera, de la que el ser humano representa sólo una ínfima parte y cuya necesidad es en exclusiva lo que determina la existencia y el comportamiento, perfectamente fijado, de

todos los individuos. Por consiguiente, toda apariencia ridícula, absurda o mala que se nos presente en la naturaleza es debido a la parcialidad de nuestro conocimiento de las cosas y a nuestra casi completa ignorancia del orden y la coherencia de la naturaleza toda, y a nuestro deseo de que todo proceda conforme a los dictados de nuestra razón. Lo cierto, en cambio, es que cuanto nuestra razón dictamina que es malo no lo es en relación con el orden y las leyes de la naturaleza entera, sino únicamente de la nuestra.

§ 9. Síguese, por otro lado, que todo individuo depende jurídicamente de aquél bajo cuya potestad se encuentre, mientras que es jurídicamente autónomo en la medida en que, con arreglo a su propio criterio, pueda rechazar todo acto de fuerza y vengar cualquier daño que se le infiera o, en general, pueda vivir sin interferencia con arreglo a su ingenio.

§ 10. Quien tiene a otro individuo preso, o privado de armas y de cualquier medio de defenderse o de huir, quien le infundió temor o lo ató a él mediante prebendas, de tal modo que prefiere atender al gusto de aquél antes que al suyo propio y vivir con arreglo al criterio de aquél más que con arreglo al suyo, aquel tal tiene a éste otro bajo su potestad. Quien ejerce dicha potestad sobre otro de la primera o la segunda forma posee únicamente su cuerpo, no su alma; en cambio, quien la ejerce de la tercera o cuarta forma se ha apoderado tanto del alma como del cuerpo del otro, aunque sólo en tanto que persistan el temor o la esperanza; en efecto, al desaparecer aquél o ésta, el otro recupera su autonomía jurídica.

§ 11. Puede igualmente pertenecer jurídicamente a otro la capacidad de juzgar, en tanto en cuanto el alma pueda ser engañada por otro; síguese de aquí que el alma goza de completa autonomía en la medida en que pueda hacer uso correcto de la razón. Es más, comoquiera que el poder humano debe medirse por la fortaleza del alma más que por el vigor del cuerpo, resultan ser máximamente autónomos los poseedores del máximo grado de inteligencia y que con

mayor frecuencia se guían por ella. Por tal motivo llamo libre sin restricciones al hombre en cuanto sigue el criterio de la razón; en efecto, en la medida en que así lo hace, se ve movido a obrar por causas cuya correcta comprensión depende sólo de su naturaleza, por más que le muevan a obrar de manera necesaria. En efecto, la libertad no suprime, sino que presupone la necesidad de actuar (tal como se ha demostrado en el § 7 supra).

§ 12. Si alguien se compromete únicamente de palabra con otro a hacer algo que podría con todo derecho no hacer, o a la inversa, la promesa sólo sigue siendo válida mientras no cambie la voluntad del que la ha hecho. En efecto, quien tiene la facultad de romper su compromiso no ha renunciado a su derecho de manera efectiva, sino que se ha limitado a dar su palabra. Por tanto, si aquel que es por derecho natural juez de sí mismo considera, acertada o equivocadamente (ya que errar es humano), que cumplir la promesa acarrearía más perjuicios que beneficios, llega a la convicción de que debe incumplir la promesa y la incumplirá, por derecho natural (por el § 9 supra).

§ 13. Si dos individuos llegan al acuerdo de unir sus fuerzas, juntos tendrán más poder y, por consiguiente, más derecho sobre la naturaleza que cada uno por separado. Y a mayor número de individuos así coaligados, más derecho les asistirá a todos juntos.

§ 14. Los seres humanos, cuando se apodera de ellos la ira, la envidia o cualquier otro afecto relacionado con el odio, se ven arrastrados aquí y allá y chocan entre sí. Por ello, son tanto más temibles cuanto más poder poseen y por su perspicacia y astucia mayores que las del resto de los animales. Dado, además, que los hombres suelen estar sujetos por naturaleza a semejantes pasiones (tal como se dijo en el § 5 del capítulo precedente), son enemigos por naturaleza. Para mí, en efecto, el mayor enemigo es aquel de quien más tengo que temer y más debo guardarme.

§ 15. Ahora bien, en el estado de naturaleza (según el § 9 supra), cada individuo es independiente en tanto pueda evitar que otros lo

opriman, siendo inútil que uno intente evitarlos a todos. De lo cual se desprende que, en tanto en cuanto el derecho humano natural propio de cada uno queda determinado por el poder de que goza y es exclusivo de cada individuo, no es en realidad ningún derecho; es más una simple opinión que una realidad, ya que no tiene garantía alguna de imponerse. No hay duda, en efecto, de que el poder y, por tanto, el derecho que cada uno posee es tanto menor cuantos más motivos tiene de temor. Es preciso sumar a ello que los seres humanos, sin recurrir a la ayuda mutua, a duras penas pueden sostener su vida y enriquecer su espíritu.

Llegamos, pues, a la conclusión de que el derecho natural, propio de la especie humana, a duras penas puede concebirse, de no ser en caso de que los hombres gocen de derechos comunes, de manera que no sólo puedan reivindicar para sí ciertas tierras susceptibles de ser habitadas y cultivadas, sino también erigir fortificaciones y rechazar toda manifestación de fuerza, a fin de poder vivir con arreglo al sentir común a todos ellos. En efecto (según el § 13 supra), cuanto mayor número se sume, de mayores derechos disfrutará el conjunto. Y si los escolásticos sostienen que el hombre es un animal social precisamente por el hecho de que, en el estado de naturaleza, difícilmente pueden los seres humanos gozar de autonomía, no tengo ninguna objeción que hacer al respecto.

§ 16. En aquellos casos en que los seres humanos gozan de derechos comunes y actúan como si obedecieran a una sola mente, cada uno de ellos (según el § 13 supra) posee ciertamente menor cantidad de derechos cuanto más poder reúnen los demás; es decir, el individuo en cuestión carece de derecho alguno sobre la naturaleza, como no sea el que le corresponde por derecho común, y está obligado a cumplir todo lo que se le manda por acuerdo unánime, so pena de tener que hacerlo por la fuerza (según el § 4 supra).

§ 17. El derecho que se identifica con el poder de la masa recibe usualmente el nombre de Estado. Es titular sin limitaciones de tal de-

recho el que recibe por acuerdo unánime el encargo de ocuparse de los asuntos públicos, o sea de promulgar, interpretar o abolir los derechos, fortificar las ciudades, decidir sobre la guerra o la paz, etc. Si tal encargo recae sobre un Consejo integrado por todo el mundo, el Estado recibe el nombre de democracia; si lo integra sólo un grupo selecto, se llama aristocracia y finalmente, si la administración de los asuntos públicos, es decir, el Estado, es responsabilidad de un solo individuo, se denomina monarquía.

§ 18. De todo lo expuesto hasta ahora se desprende con claridad que en el estado natural no puede darse el pecado o, en caso de darse, sólo puede cometerse contra uno mismo, no contra otro. En efecto, nadie, por derecho natural, está obligado contra su voluntad a satisfacer a otro ni a tener por bueno o por malo nada más que lo que estima como tal según su criterio. En definitiva, el derecho natural no prohíbe nada más que aquello que nadie puede llevar a cabo (ver § 5 supra). El pecado, en cambio, es algo que no puede hacerse con arreglo a derecho. Así, en el caso de que, por ley natural, los seres humanos hubieran de seguir el dictamen de la razón, todos lo seguirían necesariamente. Pues las leyes de la naturaleza son leyes divinas (según los §§ 2 y 3 supra), establecidas por Dios con la misma libertad que caracteriza su existencia, y dichas leyes emanan, por consiguiente, de la necesidad de la divina naturaleza (ver el § 7 supra), por lo que son eternas e inviolables. Mas los humanos suelen regirse por el apetito, sin el concurso de la razón, aunque no por ello alteran el orden natural, sino que lo siguen necesariamente. Por consiguiente, el ignorante y débil de espíritu no tiene por derecho natural más obligación de poner orden en su vida con sabiduría que obligación tiene el enfermo de poseer un cuerpo sano.

§ 19. Sólo, pues, en el Estado puede concebirse la existencia del pecado, puesto que es en el Estado donde se determina, según un derecho común a todos sus miembros, qué es bueno y qué es malo, y nadie hace nada con arreglo a derecho (en virtud del § 16 supra) si

no es en cumplimiento de una resolución o un acuerdo unánime. En efecto (como vimos en el artículo precedente), es pecado lo que no puede hacerse o aquello que el derecho prohíbe, siendo, en cambio, la obediencia una voluntad sin desmayo de llevar a cabo lo que, según el derecho, es bueno y debe, por decisión unánime, ponerse en práctica.

§ 20. Sin embargo, acostumbramos a llamar también pecado a todo lo que contraría el dictamen de la recta razón, y obediencia a la constante voluntad de atemperar los deseos con arreglo al dicho dictamen. Por mi parte, suscribiría sin reparos esta forma de hablar si la libertad humana estribara en dar vía libre a los deseos y la esclavitud consistiera en el dominio de la razón. Pero teniendo en cuenta que la libertad humana es proporcional a la capacidad del hombre para guiarse por la razón y atemperar sus deseos, es un lenguaje muy impreciso llamar obediencia a la vida racional y pecado a lo que, en realidad, es impotencia del alma, no licencia contra sí misma, en cuyo caso es lícito llamar al hombre esclavo y no libre (ver los §§ 7 y 11 supra).

§ 21. Pero dado que la razón enseña la práctica de la piedad y el esfuerzo por mantener el ánimo sereno y con buena disposición, cosa que sólo puede ocurrir en el Estado, y dado también que es imposible lograr un comportamiento unánime de la masa, tal como debe ocurrir en el Estado, salvo que disfrute de derechos racionalmente establecidos, por todo ello no está tan fuera de lugar que los hombres habituados a vivir en el Estado llamen pecado a aquello que va contra el criterio racional, ya que los derechos de un Estado óptimo (ver el § 18 supra) deben cimentarse en dicho criterio. (…)

§ 22. En lo referente a la religión, es igualmente cierto que la medida en que el ser humano es libre y obediente a sí mismo es proporcional al amor y veneración sinceros que siente por Dios. Pero dejemos a un lado el orden natural, pues no lo conocemos, y fijémonos atentamente en los dictámenes de la razón relativos a la religión;

tengamos presente, asimismo, que dichos dictámenes nos son revelados por Dios como por una voz interior, o fueron transmitidos a los profetas como preceptos jurídicos. En tal caso podemos afirmar, hablando en términos humanos, que el hombre que obedece a Dios es el que le ama con ánimo sincero, y que, en cambio, peca aquel que se deja arrastrar por el deseo ciego. No obstante, debemos por el momento recordar que estamos en las manos de Dios, como el barro en manos del alfarero, quien a partir de la misma materia hace tanto vasijas de honor como otras de deshonor, y que, por eso mismo, el hombre puede actuar parcialmente contra dichos decretos divinos, en la medida en que fueron grabados como derechos en nuestro espíritu o en el de los profetas, pero no contra el eterno decreto de Dios impreso en la naturaleza toda, que hace referencia al orden general de ésta.

§ 23 Y al igual que el pecado y la obediencia propiamente dichos, tampoco la justicia y la injusticia son concebibles fuera del Estado. Pues nada hay en la naturaleza que se pueda decir con derecho que pertenece a tal individuo y no a tal otro, ya que todas las cosas son de todos y todos tienen la capacidad de reivindicarlas. En el Estado, por el contrario, donde el derecho común determina qué es de éste y qué de aquél, llámase justo a quien tiene la voluntad constante de atribuir a cada uno lo suyo, e injusto, en cambio, a quien trata de apropiarse de lo que pertenece a otro.

§ 24. Además de esto, ya en nuestra *Ética* hemos explicado que el elogio y la censura son afectos, respectivamente, de alegría y tristeza, a los que acompañan como su causa las ideas de humana virtud o de humana impotencia.

Bibliografía

1. Obras

Ediciones clásicas

Benedictus de Spinoza Opera quotquot reperta sunt, ed. Van Vloten – J.P.N. Land (2 vols.). La Haya, Nijhoff, 1882-1883.

Spinoza Opera, transcrip. Carl Gebhardt (4 vols., aunque hay otro posterior). Heidelberg, Carl Winters, 1924.

Ediciones castellanas

Tratado breve (traducción de Atilano Domínguez). Madrid, Alianza, 1990.

Tratado de la reforma del entendimiento; *Principios de filosofía de Descartes*; *Pensamientos Metafísicos* (traducción Atilano Domínguez). Madrid, Alianza, 1988.

Ética (traducción de Vidal Peña). Madrid, Editora Nacional, 1984 (posteriormente editada en Alianza).

Tratado teológico-político (traducción de Atilano Domínguez). Madrid, Alianza, 1986.

Tratado político (traducción de Atilano Domínguez). Madrid, Alianza,1986.

Correspondencia completa (traducción de Juan Domingo Sánchez Estop). Madrid, Hiperión, 1988.

Compendio de gramática hebrea (traducción de Guadalupe González). Madrid, Trotta, 2005.

2. Textos auxiliares

DOMÍNGUEZ, Atilano, *Biografías de Spinoza*. Madrid, Alianza, 1995 (Atilano Domínguez ha publicado también varios ensayos sobre bibliografía hispanoamericana sobre Spinoza).

GIANCOTTI BOSCHERINI, Emilia, *Lexicon Spinozanum* (2 vols.). La Haya, Nijhoff, 1970.
GUERET, M (et al.), *Spinoza: Ethica. Concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*. Louvain-la-neuve, Cetedoc, 1977.
MEINSMA, K. O., *Spinoza et son cercle* (trad francesa). París, Vrin, 1983.

3. Estudios

BALIBAR, Étienne, *Spinoza et la politique*. París, PUF, 1985.
BERTRAND, Michèle, *Spinoza et l'imaginaire*, París, PUF, 1983.
BODEI, Remo, *Geometria delle passioni*, Milán, Feltrinelli, 1991.
BOVÉ, Laurent, *La stratégie du conatos*. París, Vrin, 1996 (traducción castellana en Tierradenadie ediciones).
CREMASCHI, S., *L'automa spirituale. La teoria della mente e delle passioni in Spinoza*. Nápoles, ESI, 1981.
CRISTOFOLINI, Paolo, *La scienza intuitiva di Spinoza*. Nápoles, Morano, 1987.
CHAUI, Marilena, *Política en Spinoza*. Buenos Aires, Gorla, 2004.
DELEUZE, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, El Aleph, 1996.
ID., *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona, Tusquets, 2001.
FERNÁNDEZ, Eugenio-DE LA CÁMARA, Mª Luisa, *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007.
GALCERÁN HUGUET, Montserrat-ESPINOZA PINO, Mario (eds.), *Spinoza contemporáneo*, Ciempozuelos, Tierradenadie ediciones, 2008.
GARCÍA DEL CAMPO, Juan Pedro, *Spinoza o la libertad*, Barcelona, Montesinos (BDT), 2008.
KAMINSKY, Gregorio, *La política de las pasiones*, Buenos Aires, Gedisa, 1990.
MACHEREY, Pierre, *Hegel ou Spinoza*, París, Maspéro, 1979.
MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Minuit, 1969.
ID., *Le Christ et la salut des ignorants chez Spinoza*, París, Aubier-Montaigne, 1971.
MONTAG, Warren, *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Ciempozuelos, Tierradenadie ediciones, 2005.
MOREAU, Pierre-François, *Spinoza*, París, Seuil, 1975.
ID., *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, París, PUF, 1994.

MORFINO, Vittorio, *Substantia sive Organismus*, Milán, Guerini e associatti, 1997.
ID., *Incursioni spinoziste*, Milán, 2002.
NEGRI, Antonio, *La anomalía salvaje*, Barcelona, Anthropos, 2004.
ID., *Spinoza subversivo*, Madrid, Akal, 2000.
PEÑA GARCÍA, Vidal, *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de occidente, 1974.
PRÉPOSIET, Jean, *Spinoza et la liberté des hommes*, París, Gallimard, 1967.
TATIÁN, Diego, *La cautela del salvaje*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2001.
TOSEL, André, *Spinoza et le crépuscule de la servitude*, París, Aubier, 1984.
ID., *Du matérialisme de Spinoza*, París, Kimé, 1994.
ZAC, Sylvain, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, París, PUF, 1965.